BRETTER ZOLTÁN

A politika árnya

TANULMÁNYOK, ESSZÉK

KALLIGRAM

„A kerengő kifejezi, amit a valóságról gondolok. A valóság körül kerengünk, ám azt el nem érhetjük, és a közrefogott napsütötte, simogatóan puha gyep utópia marad, hiszen mindig az elvont igazságok oszlopai választanak el tőle. A sztoikus Zénon ilyen oszlopcsarnokban fejtette ki gondolatait tanítványainak, melyekről aztán a sztoikus Marcus Aurelius filozófus elmélkedik, miközben ugyanaz a császár, korának engedelmeskedve, oroszlánokkal eteti föl ideológiai ellenfeleit. A kerengő matematikai pontossága ölelni tudja, de megközelíteni soha nem fogja a valóságot, mert akár erre, akár arra indulunk, visszajutunk saját előföltevéseinkhez. A kerengő képe, klasszicizáló, olykor konzervatívizmusba hajló, Kolozsváron kialakult polgári ízlésvilágomnak épp' megfelel."

facebook/kalligramkiado

KALLIGRAM

BRETTER ZOLTÁN

A politika árnya

A könyv a Tanulmány Kiadó Alapítvány támogatásával jelent meg.

BRETTER ZOLTÁN

A politika árnya

TANULMÁNYOK, ESSZÉK

KALLIGRAM
2024

© Bretter Zoltán, 2024
ISBN 978-963-468-524-1

Tartalom

Bevezetés 9

1. rész | Tanulmányok

Machiavelli – a művész 17
1. A politika etikai alapja 17
2. Praxisz és poiészisz 20
3. Morális cselekvés – politikai alkotás 25
4. Konklúzió 29

Carl Schmitt – az illiberális demokrácia kottája 36
1. Antiliberalizmus: apolitika és depolitizálás 38
2. Az illiberális demokrácia elemeinek feltérképezése 45
3. Következtetés helyett 54

Többoldalú jogállamiság 58
1. Haszonelvűség és jogi pozitivizmus 58
2. A Természetjog politikai forradalma: Rule of Law 64
3. Rechtstaat (Jogi állam) 67
4. Carl Schmitt megoldása 71
5. Carl Schmitt után 78
6. Összegzés 81

Machiavelli – Carl Schmitt és Raymond Aron között 90
1. Bevezető 90
2. Carl Schmitt 92
3. Raymond Aron 100
4. Következtetések 106

2. rész | Esszék

Thuküdidész – összetartozás és szétesés 115
1. Tisztázások 115
2. Hatalom és szétesés 117
3. A „Méloszi Dialógus" és annak folytatása 119
4. Mi a sztászisz? 124

5. A háborúról 128
6. Nyelv és erkölcs 132
A nyílt és zárt társadalamról – egy ideológiai vita fogalmai 138
1. Bevezetés 138
2. Henri Bergson 139
3. Karl R. Popper 144
4. Következtetés 148
Hannah Arendt ítélete 151
1. Eichmann Jeruzsálemben, előtte, utána 151
2. A kanti ítélet jellegéről 159
3. Következtetések, következmények 169

3. rész | Kerengő

J. S. Mill és Lord Acton a nemzeti elvről 179
Sinkó Ervin: Az együttmenninemtudó – avagy a közösségről 196
A fundamentalista liberalizmus perspektívája
– In Memoriam Heller Ágnes 212
Michael Ignatieff 225
A történelmet végképp eltörölni... 225
Ignatieff, a rém 227
TGM háromszor 231
A: A tőke metafizikai töke 231
B: Tézisek az Antitézisekből 241
C: TGM, a fáklya – Nekrológ 248

Függelék

A liberalizmus (magyar) vége? 257
1. Bevezető – személyes mondatok 257
2. Siker és kudarc 262
3. A rendszerváltás liberális projektje 269
4. Következmények, kilátások 289

Bevezetés

> Fölösleges mindjárt megtámadni a politikát, megmutatva, hogy mennyire undorodik a moráltól, az észtől, az igazságosságtól. Az ilyen beszéd mindenkit meggyőz, de senkit nem érint. A politika mindaddig fennmarad, amíg a törvények igájától független szenvedélyek vannak.
>
> (Montesquieu, *De la politique*)

Nem, nem volna ildomos egy bevezetőben a politikai filozófia lényegéről értekezni, ezért csak néhány idézetet fűzök egybe, ahelyett, hogy merész, ámbár eleve kudarcra ítélt vállalkozásba kezdenék. Köztudott, hogy Athén bukása a szicíliai expedícióval kezdődött, melyet a városállam a hatalomra vágyó, meggyőző szónok és velejéig romlott Alkibiádész megalapozatlan tanácsára indított el, és ami aztán Athén társadalmának szétesésébe torkollott. Athén a *sztászisz*ban (lásd a *sztászisz* megfejtési kísérleteit az alábbiakban), hideg, olykor meleg polgárháborúban süllyedt el.

Platón és Arisztotelész a művészetet aszerint különböztette meg, hogy azt ki műveli: a rabszolgák és *banausikos* (bugris, filiszter, kézi munkát végző – a magyar „banalitás" gyökerénél is ez a görög szó áll) vagy a szabad emberek. A hellenizmus, később az egyházatyák, majd az egész középkor ehhez az emberi létezést hierarchiába rendező kiindulóponthoz híven alkotta meg a „szabad művészetek" pedagógiai kánonját, amelybe beletartozott a grammatika, retorika, dialektika, aritmetika, geometria, zene és asztronómia. A filozófia és a filozófus föléjük emelkedett, összefogta azokat. A filozófia területei és ágai: az ismeretelmélet-logika, a morálfilozófia-erkölcstan, a természettan-fizika. A „politikum", a politika természetének vizsgálata, szintén a filozófia részét képezte, Arisztotelésznél egyértelműen a „boldog élet" morálfilozófiai területéhez rendelten. Szt. Tamás viszont izgalmas pontosításokat tesz Arisztotelész *Politikájához* fűzött kommentárjában. Tamás a *civilis scientiá*nak (az államtannak), a „praktikus filozófiának" két aspektusát különbözteti meg, miszerint annak nemcsak megismerő, hanem „operatív", azaz gyakorlatias része is van (bővebben erről a *Machiavelli – a művész* c. fejezetben írok). Ez az antik-arisztotelészi-tamási majd pedig a humanista-reneszánsz hagyomány

a politikai filozófiát filozófiai, azaz fogalmi jellegűnek és a politika mindennapjaival egyaránt foglalkozni kénytelen tudásnak tekinti. Gyökereitől kezdve tehát, a politika természetét nem tudomány írja le, hanem az részint a filozófiai, részint a politika működéséről való gyakorlati tudásban gyökerezik. A „politikumról" való elmélkedés alkalmazott politikai filozófia.

Dolf Sternberger – akinek írásmódját, módszerét, de ezen túlmenően, vallott politikai és morális eszméit magam számára kulcsfontosságúnak érzem, különösen a *Verfassungspatriotismus*, „alkotmányos hazafiság" kidolgozására tett erőfeszítéseit – előbb elnézést kér Max Webertől, majd metodológiai útmutatást ad az alkalmazott politikai filozófiához: „Szeretném Max Weber engedélyét kérni, hogy itt egy kevésbé módszeres kifogást tegyek. Ha a tudomány feladata az emberi vagy társadalmi jelenség teljes megértése, akkor nem csupán a tüneteket kell leírnia, hanem az eredetüket és a jelentésüket kell keresnie; és ha ehhez nem elegendően megbízható a tudományos módszer, akkor arra kényszerülhetünk, hogy túllépjünk a módszertan által lefektetett korlátokon; és ha ilyen lépések nyomán eljutunk odáig, hogy a »tudomány« önmagában és egészében már nem tűnik elegendőnek, akkor arra kényszerülhetünk, hogy belépjünk a filozófia szférájába – és ez weberi értelemben azt jelenti, hogy a puszta »megértésről« lemondunk, és megkockáztatjuk az »ítéletet«. Weber episztemológiájának ez a szándékos, sőt, olykor dühös aszkézise számomra egyfajta krónikus görcsös állapotnak tűnik, amely megragadja az elmét, korlátozza a megismerés képességét, és végül csökkenti a kilátásainkat arra, hogy az emberi jelenségeket teljeskörűen megismerjük és megértsük, egyszóval – a szó szerinti értelemben vett »elmélet« lehetőségeit erőszakosan korlátozzuk."[1]

De az alkalmazott politikai filozófia már önmagában is önellentmondás, mert se nem elemzése holmi aktuális politikai eseményeknek, noha azok mégis tárgyai a reflexiónak, tehát nem politikai kommentár, de nem is szigorú, szisztematikusnak szánt fogalmi, elméleti elemzés, és jóllehet sokkal inkább hajaz a filozófiára, mégsem a fogalmakkal végzett fogalmi tevékenység, azaz nem filozófia. (Bővebben a Hannah Arendtről szóló esszében tárgyalom ezeket az összefüggéseket.)

Alexis de Tocqueville, az utolérhetetlen példakép (különösen a *moeurs*, az „erkölcsök", a „szív szokásainak" elemzésében), a következő megfigyelést teszi és alkalmazza önmagára, mint az elemzésben a filozófiát ódzkodóan

[1] Dolf Sternberger: *Herrschaft und Vereinbarung*. „Max Weber und die Demokratie", Frankfurt am Main, Suhrkamp, 58.

alkalmazó politikusra: „Sok olyan irodalmárt ismertem közelről, aki minden politikai tapasztalat nélkül írt történelmi műveket és sok olyan politikust is, aki csak alakítani akarta az eseményeket, de eszébe se jutott, hogy valaha is leírja őket. Gyakran megfigyeltem, hogy míg az előbbiek mindenhol általános okokat látnak, az utóbbiak, akik a mindennapi események zaklatott ritmusában élik életüket, mindent véletlen incidensekkel akarnak magyarázni, és könnyen ringatják magukat abba az illúzióba, hogy a kezükkel működtetett kis rugók ugyanazok, mint amelyek a világot forgatják a tengelye körül. Nagy a valószínűsége, hogy ezek is, azok is tévednek."[2]

Mi a helyzet azonban a politikával, mennyire merészkedjünk közel hozzá? Bence Györgyöt idézem: „létezik egy olyan politikai filozófia is, amely magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból indul ki. Ennek az irányzatnak a kulcsszava a »politikum«. A politika nem csak a gazdasági és társadalmi érdekek, a morális és ideológiai célok megvalósításának eszköze. Saját célja és méltósága van, mely nem kevésbé fontos, mint azok a célok, melyeknek alá szokták rendelni. Sőt, vannak olyan gondolkodók, akik a »politikumról« beszélvén egyenesen azt akarják mondani, hogy a politika fölötte áll mindezeknek a céloknak. A »politikum« filozófiája nem veszélytelen. De mindenképp van egy előnye: szembenéz azokkal a veszélyekkel, amelyeket az akadémiai politikai filozófia főárama elkerül."

Egyfajta határterületen állunk tehát, melynek kijelölése lehetetlen, hiszen inkább a politika dinamikájáról, ide-oda való mozgásáról, „hullámfüggvényéről" beszélünk. A tér és idő különböző síkjait valószínűségi alapon összekapcsoló és asszociatív gondolkodással megragadható jelenségéről van szó, ami igaz a spekuláció és a konkrétum relációjára is. A filozófia a kvantummechanika Werner Heisenberg – amúgy a *Rész és az egész* (Gondolat, 1975) indított el a filozófia útján – által kimondott alaptézise, csakis a határozatlansági reláció tudomásul vétele mellett alkalmazható a politikára.

A kvantummechanika szerint ugyanis nem tudjuk egyszerre megmondani egy részecske helyét, és azt, hogy merre tart, de ezt még Einstein sem akarta befogadni.

Carl Schmitt leszögezte, hogy minden, a politikáról való gondolkodásnak meg kell határoznia önnön kiindulópontját, azaz állást kell foglalnia abban az alapvető kérdésben, hogy az antropológiai optimizmus vagy antropológiai pesszimizmus talaján áll-e? Raymond Aron, evvel szöges ellentétben,

[2] Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról.* Budapest, Európa, 98.

a politikáról való gondolkodás bizonytalanságát kívánta „kőbe vésni", ami persze maga is önellentmondás.

Aron azonban nem rettegett szembenézni a politikai filozófiának, azaz alkalmazott filozófiának önmagának ellentmondó jellegével. „Az ember eredendően jó" vagy „eredendően rossz" alapkérdését Aron tudatosan homályban hagyja, ám tudomásul veszi Heisenberget. Mert az antropológiai pesszimizmus alapállásából elveszítenénk annak esélyét, hogy a politikát morális normákkal mérjük, így a színtiszta machiavellizmushoz és a zsarnoksághoz jutnánk, míg fordítva, az antropológiai optimizmus helyzetében, a politika autonómiája a moralitás áldozatává válik, ami megnyitná az utat a totalitarizmus előtt.

Az eddig elmondottakat a kötet egyik fejezete szimbolikusan kifejezi: elméleti-gyakorlati *kerengő*, melyről egyidejűleg nem állítható sem az, hogy politikai kommentár, sem az, hogy filozófia. A politikai filozófia természete szerint filozófia; de politika nélkül nem létezhet. Elmélet és gyakorlat lehetetlen együttállása, azonban ezt az „együttállást" pontosan bemérni képtelenség.

Fellengzősen hangzana, ha azt állítanánk, hogy egyszerűen visszatérünk a politikai filozófia gyökereihez, hiszen aligha találunk olyan politikai filozófiát, melynek esetében eltekinthetnénk szerzőjének politikai szándékaitól, érdekeitől, kora eseményeitől, azoktól a megtapasztalt élményektől, melyek valamilyen formában motiválták a gondolkodást, ugyanakkor morális állásfoglalásra késztettek. Mégis, valami ilyesmire készülünk.

Az alábbi kötet nem műfajteremtő szándékú, csak visszatérés, olykor éppen a kiindulóponthoz, de percig sem feledve a kínai mondás bölcsességét, amit Márai Sándor így fejezett ki: „utad értelme nem a cél, hanem a vándorlás".

Az elmúlt húszegynéhány év termésének bő válogatását tartalmazza a kötet, azoknak az írásoknak az egybeszerkesztett változatát, melyek részint egységet alkotnak, részint pedig az alkalmazott filozófia körébe tartoznak, erős eszmetörténeti keretben. Utóbbinak, az eszmetörténet művelésének maradandó hatását Ludassy Máriának köszönhetem, de ahogy mondani szokás, ő nem tehető felelőssé gyarlóságaimért.

Végül engedtessék meg nekem, hogy személyes megjegyzést tegyek, ami az alábbi írások hangvételére vonatkozik. Elmélet-írónak, netán filozófusnak soha nem tekintettem magam, mert nem voltam eléggé tudós; publicista, közíró nem lehettem, mert nem voltam eléggé tehetséges és bátor; másodrangú politikusnak túlságosan elméleti, elmélet-írónak túlságosan politikus voltam. Elnézést kell tehát kérnem mindazoktól, akik valamilyen határozott irányt, állítást kérnek számon rajtam, mert létem és írásaim pusztán vergődések a politikai

élet és liberalizmus sűrű, nyomasztó közegében. Bizonytalanságaimat legjobban a *Függelékben*, Egyed Péter, idő előtt elhunyt kolozsvári mentorom és barátom fölkérésére írt írásom tükrözi. (Szerintem érdemes volna a magyar szellemi életben számon tartani a „Kolozsvári iskolát", melybe nem csak egy generáció, nem is csak filozófusok tartoznak, de kétségkívül nyomot hagytak, nem is akármilyet, az 1989 utáni, máig terjedő időszakban. TGM mondta viccesen egy román barátjának: „Azért élek Budapesten, hogy amikor lábamat a Dunába lógatom, azt a Szamos vize mossa.") Ugyanakkor jelzem, hogy azok a tanulmányok, melyek jelentős része angolul született, és valamilyen módon Romániához, a romániai magyarsághoz kötődnek, ebben a kötetben nem kaptak helyet.

Az itt közölt írásokat a tematikai koherencia és azok az összefüggések kapcsolják egybe, melyek az írásokon végig vonulnak. Liberalizmus és illiberalizmus, egyén-elvűség (individualizmus) és közösség-elvűség (kommunitarizmus), Machiavelli, Carl Schmitt, Raymond Aron, általában véve pedig a politikai realizmus értelmezési kísérlete, az alkalmazott politikai filozófia meghatározásának keresése jellemzi.

A tanulmányok (**1. rész**) többnyire lektorált szakfolyóiratokban jelentek meg, az alábbiak szerint:

I. Machiavelli – a művész. *Politikatudományi Szemle*. 2020. XXIX. évf. 1. sz. 31–47.
II. Carl Schmitt – az illiberális demokrácia kottája. *Politikatudományi Szemle*. 2021. XXX. évf. 4. sz. 109–128.
III. Többoldalú jogállamiság. *Fundamentum*. 2021. XXV. évf. 4. sz. 23–37.
IV. Machiavelli – Carl Schmitt és Raymond Aron között. *Politikatudományi Szemle*. 2018. XXVII. évf. 4. sz. 110–129.

A **2. rész** esszéinek zöme is előző publikációkból nőttek ki, melyeket olykor jelentősen átdolgoztam.

I. Thuküdidész – összetartozás és szétesés: itt jelenik meg először
II. A nyílt és zárt társadalomról eredetileg: „Nyílt, zárt, Soros", *Magyar Narancs*, 2020. szeptember 20.

III. Hannah Arendt ítélete: Kiindulópontja a *Liget* folyóiratban (2005. január 18.) megjelent, „Búsmagyar történelmi dimenzió" című írás, és az ELTE Politikafilozófia Doktoriskolában, Bence György számára írt dolgozat.

A **3. rész**, a *Kerengő* írásai többnyire esszék, esszéisztikus publicisztikák vagy alkalom szülte írások:

I. J. S. Mill és Lord Acton a nemzeti elvről. *Magyar Tudomány*. 1996. 7. sz. 849–861.
II. Sinkó Ervin – Az együttmenninemtudó – avagy a közösségről. *Ex Symposion*, 2012. 78. sz.
III. A fundamentalista liberalizmus perspektívája – In Memoriam Heller Ágnes. *Pólusok*. 2020. I. évf. 1. sz.
IV. A szőke cinkos. *Magyar Narancs*, 2017. április 9.
V. Félreolvasó kör. *Magyar Narancs*, 2015. április 27.
VI. TGM háromszor.
A: A tőke metafizikai tőke. *Magyar Narancs*, 2007. augusztus 9.
B: Tézisek az Antitézisekből. *Magyar Narancs*, 2021. április 28.
C: TGM, a fáklya – Nekrológ. *Magyar Narancs*, 2023. január 19.

Függelék:

A liberalizmus (magyar) vége (?). *Többlet* [szerk. Egyed Péter]. 2013. V. évf. 2. sz. 5–52.

Megjegyzés: ahol külön nem jelzem, minden idegen nyelvű fordítás az enyém.

1. rész

Tanulmányok

Machiavelli – a művész

1. A politika etikai alapja

A továbbiakban Arisztotelész politikáról alkotott fölfogását normatív politikának fogom nevezni. Evvel egyidejűleg megjegyzem, hogy Arisztotelész körültekintően járt el a politika *leírásában*, finom különbségeket vett észre, és mindenekelőtt tiszteletben tartotta a tapasztalatot, még úgy is, hogy a saját normatív fölfogásába ezeket nem mindig építette be (az alábbiakban erre majd látunk példákat, amikor Arisztotelész és Machiavelli politikához való viszonyát összehasonlítjuk).

Arisztotelész maga jelöli meg a „politika tudományának"[3] teoretikus helyét a szabatossági rangsorban: „Fejtegetésünk pedig kielégítő lesz, ha tárgyunkat csupán az alapul szolgáló anyag természetéhez képest világítjuk meg, mert hiszen a szigorú szabatosságot nem lehet minden fejtegetésben egyformán megkövetelnünk, aminthogy a mesterségek terén sem tesszük ezt." (Arisztotelész, 1987, 1094b: 6.). Mintha itt Arisztotelész arra utalna, hogy a „politika tudománya" a politikával, mint egyfajta mesterséggel foglalkozna, de – ahogy később látni fogjuk – akkor a „létrehozás" kategóriájába kellene, hogy tartozzék.

Arisztotelész azt mondja tehát, hogy az államtudományok vonatkozásában nem lehet túlzott szabatosságot megkövetelni, tárgyuk, a politika természete okán. Mintha arra utalna, hogy a politika „mesterség" volna, azaz a művészet körébe tartozna. Pár sorral odébb pedig mintha magát Machiavellit hallanánk, amikor azt mondja, hogy az államtudomány annyi eltérést és ingadozást mutat az igazságos cselekedetek leírásában, hogy fölvetődik a gyanú, hogy ezek egyszerű konvención alapulnak. Sőt, egy példával alátámasztani látszik, hogy nem sikerülhet még csak megközelítőleg sem rendszeres tudást szerezni az államtudományi területen: „mert volt már rá példa, hogy egyesek

[3] A magyar fordítás az „államtudomány" terminust használja, míg az angol a „politika tudománya" („science of politics") kifejezést (Aristotle, 2004). Az eredetiben az *episztemé dünameion* szerepel, amit leginkább „hatalomismeretnek" lehetne érteni. Mindez arra enged következtetni, hogy az, amit Arisztotelész mond, a „politika természeteként" értelmezhető.

tönkrementek a gazdagság miatt, mások pedig a bátorság miatt!" (Arisztotelész, 1987, 1094b: 7.). Tehát nem feltételezhetjük, hogy a gazdagság vagy a bátorság eleve szavatol valamiféle politikai sikert, hiszen vannak esetek, amikor éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk. Machiavelli sokszor hasonlóképpen érvel, azaz a helyzet sajátosságainak felismerése és a helyzetnek megfelelő célravezető cselekvés tesz egy bizonyos tulajdonságot erénnyé, amelynek így a helyzettől független meghatározása lehetetlen.[4]

A látszólagos bizonytalanság Arisztotelész tudománytani rendszerezéséből fakad, amit több régi és új kommentárból is rekonstruálhatunk.[5] Ennek lényege, hogy a gyakorlatias gondolkodás – okosság – előretekintés *fronészisz, prudentia*[6] – *az államtudomány alapja, ami maga is két részre bomlik, univerzális, tervező és törvényhozói, politikai gondolkodásra (architektoniké),* valamint napi politikai mérlegelésre, az ügyek vitelének készségére *(cheirotechniké).*

A politika *értékelése* azonban minden esetben kizárólag morális keretben történik, aminek oka az arisztotelészi filozófia általános iránya, a teleologikus gondolkodás.[7] Ezért először a *Nikhomakhoszi etika* [továbbiakban: NE] vonatkozó részeit foglalom össze, mindig arra való tekintettel, hogy később milyen következtetéseket vonunk le Machiavellire vonatkozóan.

Mindaz, ami nem művileg készült szerszám – mondja Arisztotelész, valamilyen tevékenység elvégzésének eszköze, így belső céllal rendelkezik (*telos*), ami felé természete szerint törekszik. Egy makknak a belső célja az, hogy bükkfa

---

[4] „…vagy már fejedelem vagy, ekkor pedig a bőkezűség káros, vagy útban vagy a hatalom megszerzése felé, ekkor viszont igenis szükséges, hogy bőkezűnek tartsanak" – mondja Machiavelli, aki ezután inkább a fösvénységet jelöli meg politikai erényként. „Okosabb tehát fösvénynek látszani, mert ez csupán megvetést von maga után, gyűlölet nélkül; míg, ha bőkezű akarsz lenni, rablónak tartanak majd, s ebből származik a gyűlölettel teljes megvetés." (Machiavelli, 1978a)

[5] Arisztotelész gondolatainak rekonstrukcióját a következő, a *Nikhomakhoszi etika* klasszikusnak számító, kiadásaira és a bennük található kommentárokra alapozom: Aristotle (1874, 1889, 1900), valamint a *Politika* értelmezését segítő gyűjteményre (Keyt, és Miller, 1991: Introduction 7).

[6] A *fronészisz* leforditása egyetlen nyelvben sem egyszerű feladat. „Klugheit", „ethische Einsicht" németül, „moral insight", „thought", „prudence", „practical wisdom", „practical intelligence", végül egyszerűen csak „wisdom" (például Anthony Kenny, akinek magyarul is olvasható Arisztotelészről írt monográfiája) angolul, és a „wisdom"-nak megfelelő „sagesse" vagy „prudence" franciául. Írásomban megtartom a bevett „okosság"-ot, jóllehet éppen azon a ponton érzem használhatatlannak, ami számomra a legfontosabb volna, ugyanis az „okosság"-ból hiányzik a morális telítettség, s akár immorális cselekedetekre is vonatkozhat. Arisztotelész szóhasználatában a *fronészisz*nek nyilván nem ez a morálisan semleges szerepe van. Így számomra az „ethische Einsicht" – „etikai belátás" tűnik a legmegfelelőbbnek.

[7] Ahogy azt Sheldon S. Wolin mondja, a középkorban még általánosan elterjedt teleologikus gondolkodással szembeállítva, Machiavelli a modern kort is jellemző „morális csöndben" igyekszik megtalálni a politika értelmét (Wolin, 2006: 201.).

legyen belőle. Amennyiben a dolog teljesíti belső (vég)célját, akkor sikeresen elérte önmaga *telosát*. Ha egy toll jól ír, egy kés jól vág, akkor teljesíti, *amire hivatott*.

Az emberi lény végső célja az *eudaimonia* állapotának elérése. Az *eudaimonia* nem pusztán boldogság, ahogy rendszerint fordítják, s nem is pusztán végső cél, hanem tágabb értelemben *jó élet, virágzó élet*, azaz folyamatos erkölcsi állapot, amit a mindenkori cselekvés juttat érvényre.

A *jó élet* bizonyos javak megszerzését teszi lehetővé. Ezeknek a javaknak különböző osztályai vannak, s különbözőképpen járulnak hozzá a *jó élethez*. A javak három csoportja: külső, lelki és testi javak, melyek közül a lelkiek a legfőbbek és valóságosak (NE, 1098b: 19.).

„Mindazonáltal a boldogságnak [...] kétségtelenül szüksége van a külső javakra is: lehetetlen ugyanis – vagy legalábbis nem könnyű dolog – szép tetteket hajtani végre, ha az embernek nincsenek meg hozzá az eszközei. Sok dolgot ugyanis csak bizonyos eszközök: barátok, gazdagság vagy politikai befolyás segítségével tudunk végrehajtani." (Uo.) Máshol ezeket a külsődleges javakat Arisztotelész „szerencsejavaknak" is nevezi, és ekkor hozzáfűzi, hogy vannak olyanok, akik ezek birtoklását fogják boldogságnak tekinteni, szemben azokkal, akik az erényt (NE, 1098b: 22.).

A külsődleges javak közül a gazdagság és a hatalom birtoklása megtévesztően közel áll a boldogsághoz, legalábbis a „tömeg" szemében. Anaxagorasz szerint az, aki kizárólag az erkölcsös életre törekszik, az gyakran hóbortosnak tűnik (NE, 1179a: 298.). Arisztotelész ezzel vitatkozik, ezt értelmezi úgy, hogy Anaxagorasz nyilván a „tömeg" téves ítéletéről beszél.

Közismert, Arisztotelész etikájának központi fogalma az *eudaimonia*, boldogság és erkölcsi állapot, ami önmagáért kívánatos és nem egyéb cél elérése érdekében. A boldog élet az erényes élet. Az erények azonban maguk is osztályozhatóak, s ezek szerint vannak észbeli, s vannak erkölcsi erények. A bölcsesség, éleslátás, okosság az első osztályba, a mértékletesség és a nemeslelkű adakozás a második, magasabb rendű osztályba tartozik (NE, 1103a: 32.).

Egy megjegyzés szerint „nemes lelkű adakozás" erényére például éppen a hatalom, uralom birtokosainak, a gazdagoknak van legnagyobb szükségük, hiszen így tehetnek csak szert barátokra, akik nélkül „külsődleges javaik" nem is tarthatóak meg[8] (NE, 1155a: 215.).

[8] Machiavelli egészen mást mond a fejedelem barátairól: „nem tudod barátaidnak megtartani azokat, akik odahelyeztek, mert nem teljesíthetted mindazt, amit vártak tőled; mert nem tudsz ellenük erős orvosságot alkalmazni, mert elkötelezted magad velük szemben" (Machiavelli, 1978b: 10.).

Arisztotelész a *Nikhomakhoszi etikára* s az ebben található boldogságfogalomra közvetlenül hivatkozik a *Politiká*ban, amikor a legjobb alkotmány gyökereit keresi. „Minthogy kitűzött célunk a legtökéletesebb alkotmány megismerése, ez pedig az, amely szerint a városállam a legjobban tud berendezkedni, és mivel legjobban az a városállam rendezkedik be, amelyik a boldogságot a legtökéletesebben biztosítja: világos, hogy azt kell megtudnunk, mi a boldogság?" (Arisztotelész, 1969, 1332a: 340.).

A tökéletes alkotmány, állam az emberek számára lehetővé teszi az abszolút erényes életet („jó, boldog életet"), ami azt jelenti, hogy nemcsak azokban az esetekben viselkedünk erényesen, amikor erre rá vagyunk kényszerítve (például az igazságszolgáltatásban, amikor egy adott büntetést ki *kell* szabni), hanem a magában való, belső értékkel bíró erény gyakorlását tekintjük leginkább erénynek.[9]

2. Praxisz és poiészisz

A normatív politika arisztotelészi meghatározását Machiavelli radikálisan megváltoztatja. Azért, hogy újítását megértsük, újra a *Nikomakhoszi etika* néhány passzusából indulunk ki.

„A változásnak alávetett dolgoknak pedig van olyan része, amely létrehozó tevékenység tárgya, és van olyan, amelyik cselekvés tárgya. A létrehozás más, mint a cselekvés [...] tehát a gondolkodással párosult cselekvő lelki alkat is más, mint a gondolkodással párosult létrehozó lelki alkat." (NE, 1140a: 161.)[10]

A „gondolkodással párosult létrehozó lelki alkat" a par excellence művész. A művész a természetet utánozza – így a közismert arisztotelészi dictum. Ez az utánzás, *mimészisz*, azonban nem egyszerű másolatot hoz létre, hiszen a törekvés célja, hogy a természet belső céljának, dinamikájának lényegét megragadja. A művész nemcsak képes felfogni a természet lényegét, de képes azt olyan formába önteni, ami a természetet teljessé teszi. Az elme tevékenysége nélkül a természet érthetetlen torzó marad csupán. Az ideális (az igazi mű),

[9] „[A] boldogság az erénynek tökéletes cselekvése és alkalmazása, éspedig nemcsak föltételesen, hanem teljességgel. Amikor azt mondom, »feltételesen«, ezen kényszerűséget értek, »teljességen« pedig azt, hogy helyesen..." A kissé nehezen értelmezhető magyar fordítás korrekciójához lásd: Aristotle and Barker, 1946.

[10] A *praxisz* és *poiészisz* közötti különbséget igen alaposan tárgyalja Theodor Ebert (1976).

a realitás maga a „kell" – és nem a „van" – világa, mely éppen ezért képes erőteljesebb érzéseket kiváltani, mint a szemünk előtti látvány puszta reprodukálása. Az alkotó géniusz nem idealizált, túlzó, hiteltelen reprodukcióját adja a realitásnak, a természetnek, hanem fölszabadítja azt, s így teszi ideálissá.[11]

A „gondolkodással párosult *létrehozó lelki alkat" a mesterembereké és a művészeké,* viszont a *cselekvés* a jóra irányul, és gondolkodással párosulva a családfőt, illetve a jó politikust jellemzi, aki a közösség javának előmozdításán fáradozik, és elsődleges erénye a mérséklet. Arisztotelész teljesen egyértelművé teszi, hogy a politika nem művészet és nem mesterség, azaz nem *teremtő foglalkozás.*

A „teremtő foglalkozást" Steiger Kornél (2010) a következőképpen jellemzi: „Ha az építőmesterben fölébred az a szándék, hogy házat építsen, akkor szándéka nyomban találkozik a mesterember tevékenysége céljának – a háznak – a gondolkodásban képzetként *(phantaszma)* adott *eidoszával* [formájával] mint noétikus [elmebéli] mozgatóval. Mesterember ugyanis az, akinek az elméjében jelen vannak a szakmájába vágó produktumok eidoszai, és a megalkotásukhoz szükséges eljárások képzete", majd idézi Arisztotelész *Metafizikáját*: „Mesterség révén azok keletkeznek, amiknek formája (eidosz) a lélekben van" (Metafizika, Z, 7. 1032a: 32.). A létrehozás *(poiészisz)* a gondolkodás végpontjából indul ki és mérlegeli a végső, valamint a közbeeső célok elérésének különböző eszközeit. A „helyes morális cselekvésnek" *(eupraxia)* viszont nincs *eidosza.*

Mindenesetre elfogadható a már említett tanulmányban Steiger Kornél azon következtetése, hogy a *poiészisz*ben, illetve a *techné* esetében nem működik a *proaireszisz,* azaz: „a proaireszisz – a paradigmákból történő választás készsége – nem más, mint a morálisan cselekvő embernek cselekvéstechnikai szempontból mérlegelt karakterfüggő döntési attitűdje." (Uo.) Így éppen ez az, ami Machiavellinél a politikai cselekvésből, a politika technikájából is hiányzik.

Ugyanakkor – s ez itt a legfontosabb: Machiavelli a „gondolkodásban megképzett formá"-t tarja a művész-politikus képességének.

Arisztotelész ellenben Periklészt nevezi a jó politikus archetípusának, aki a poliszt alkotó családi közösség feje, kiemelkedő (értsd: az arisztotelészi

[11] Arisztotelésznek a művészről és a művészetről alkotott felfogását Austin S. Garver (1915) alapján foglaltam össze, jóllehet ez igen régi tanulmány, de még mindig alapvetőnek számít. Arisztotelész művészetfelfogásának elemzésekor a rekonstrukciók rendszerint a *mimészisz, katharzisz,* tragédia fogalmára összpontosítanak, míg Garver éppen e tanulmány céljai számára a leghasználhatóbb módon tárgyalja az arisztotelészi gondolkodást, s evvel egyidőben tágabb perspektívába is helyezi azt.

szempontoknak megfelelő) politikus. Periklésznek a cselekvése, tevékenysége a polisz vezetése, olyan irányba visz, hogy az a polgárok számára lehetővé tegye a jó életet.[12]

„Tehát csak egy lehetőség marad: az okosság, gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek *jó* vagy *rossz*. *A létrehozásnak ugyanis önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél.* Periklészt és a hozzá hasonló férfiakat éppen azért tartjuk okosaknak, mert a maguk és embertársaik javát fel tudták ismerni; ilyen értelemben okosnak általában a családfőt és az államférfiút mondjuk. Ebből magyarázható az is, hogy a mértékletességet *(szófroszüné)* azért nevezzük így, mert »megmenti« az okosságot." (NE, 1140b: 162–163.). *Mértékletesség hiányában ugyanis okosságról sem beszélhetünk;* az okosság elvész, amikor mértéktelen.

Kiegészítésképp Arisztotelész még azt is hozzáfűzi, hogy a létrehozást – mesterséget vagy művészetet – a véletlen uralja,[13] s nem a szükség(esség). „Minden mesterség valaminek a létrejöttére irányul, akár valaminek az elkészítésében nyilvánul, akár pedig *annak a vizsgálatában, hogy miképp jöhet létre olyasmi, aminek a létezése éppúgy lehetséges, mint a nemlétezése,* s aminek a kiindulópontja a *létrehozásban,* nem pedig a létrehozott műben van; mert a mesterség nem arra vonatkozik, ami a szükségszerűség folytán van meg vagy jön létre [...]." (Arisztotelész, 1987: 161. – kiemelés tőlem – B. Z.) Következésképp az arisztotelészi politikus a cselekvést szükségképpen a jó elérésének kell, hogy alárendelje; a cselekvésnek van kizárólagos morális mércéje, mind az egyén, mind pedig a közösség szempontjából, így aztán végképp nem pusztán

[12] Egész életművében Machiavelli egyetlen egyszer tesz említést Periklészről, a *Fejedelem* X. fejezetében, amikor be akarja bizonyítani, hogy a sikeres hadviselésnek nem annyira a pénz, hanem a jó katona az előfeltétele. Periklész elkábította polgártársait Athén gazdagságával, s úgy ítélte meg, hogy ez elegendő lesz az egész Peloponnészosz legyőzéséhez, de helyzetfelismerése nem volt helyes, s végeredményben Athén totális vereségéhez vezetett azzal a Spártával szemben, amelyik jó katonáiban bízott. Machiavelli Periklészről alkotott véleménye lényegében egybecseng Thuküdidész Periklészről rajzolt portréjával, aki – ma úgy mondanánk – populistának (demagógnak) tartja Periklészt, akinek sikerül a nép támogatásával egyeduralomra szert tennie; aminek viszont a pangó politikai élet lett a következménye, a hideg polgárháború, a *sztászisz,* és végső soron Athén bukása. Míg tehát Arisztotelész azt a példaadó, *jó politikust* dicséri, aki képes a polisznak erkölcsi irányt szabni, s evvel lehetővé teszi a polgárok számára a jó életet, az erkölcsös életet; Machiavelli éppen ellenkezőleg, a *rossz politikus* példáját látja Periklészben.

[13] Machiavelli viszont sokkal nagyobb szerepet tulajdonít *Fortunának,* a politika világának egyik részét a szerencse, másikat a fejedelem virtùja határozza meg.

techné, s nem is *episztemé*.[14] *A művésznek másfelől semmi köze a mérséklethez, az ösztönök, a vágy (akár hatalomvágy) megfékezéséhez. Az igazi művészet technikai tudás, ami a szenvedélyeknek engedelmeskedik, új világot hoz létre.*[15] *Mindazonáltal a kivitelezés, „a létrehozás" pontos, mesteremberi készséget igényel. A művészetben jó, ha valaki készakarva téved, az okosságban és erényekben ez nem kívánatos. A művészetben a tévedés a természet utánzásától való tudatos eltérés, hogy az igazi, azaz ideális realitást lehessen ezáltal megragadni. Másfelől a mesterségben ismeretes a kiválóság, az okosságban ilyesmi nincs.*

A mesterségben a „készakarva hibázás" akár a kiválóság meghatározó része lehet, míg a cselekvés tekintetében a „hibázás" azt jelenti, hogy valaki „készakarva rosszat" tesz – ez az, amit Arisztotelész akrasziának nevez, s amit magyarra akaratgyengeségnek, „fegyelmezetlenségnek" fordítanak.

A fogalom tartalma az, hogy valaki „tudja, hogy rosszat tesz", s voltaképpen egy régebbi, szókratészi probléma újabb fölvetése, valamint megoldási kísérlete.

Szókratész még úgy mondta, hogy a tudás uralkodik a lélek fölött, s nem történhet meg, hogy a tudást a lélek rabszolgaként vonszolja maga után. Voltaképpen a tudatos rossz így nem is létezik, hiszen, ha valaki rosszat tesz, nyilvánvalóan nem tudja, hogy amit tesz, az rossz (Robinson, 2010: 149.). Tudatosan nem lehet rosszat tenni, a rossz elkövetésekor az ember legföljebb tudatlanságában vétkes.[16]

---

[14] „Okosság" *(prudence)* és *techné* különbségéről lásd Garver tanulmányát (1987: 20–21), mely elemzésem szempontjából egyébként is különös jelentőséggel bír, hiszen nem kevesebbet állít, mint hogy Machiavelli a politikáról való gondolkodást tekintve descartes-i fordulatot hajt végre. Az én interpretációmban, a „descartes-i fordulat" az arisztotelészi, tamási, hagyomány megszakítása.

[15] Arisztotelész a *Poétika* IX. fejezetében foglalkozik a művészet hivatásával. A költő feladata az, hogy olyan „általános történeteket" mondjon el, amelyek „megtörténhetnek" és „lehetségesek", vagy azért, mert valószínűek, vagy azért, mert szükségképpen bekövetkezhetnek (Arisztotelész, 1974: 22.). Jóllehet a művészet a valóságos világ utánzata *(mimészisz)*, de semmi nem akadályozza meg az utánzatot, hogy maga is valóságossá váljék, még úgy is, hogy létrejötte pillanatában még csak „lehetséges" és csak „megtörténhetik". Ugyanott azt mondja Arisztotelész, hogy a költészetet filozofikusabbnak és mélyebbnek tartja, mint a történetírást, mert ez utóbbi csak megtörtént történeteket képes elmesélni, s nem tud általánosítani. (Érdekes, hogy ezen a ponton Arisztotelész Alkibiádész politikus és hadvezér igaz történetét hozza föl példának, amely képtelen általánosabb jelentést hordozni, amennyiben csupán a történetíró számol be róla.)

[16] „A fegyelmezetlenség, az *akrászia* pusztán optikai csalódás: a látszólag fegyelmezetlen ember valójában »tudása hiányos volta miatt téved«, és lesz fegyelmezetlen. Amit a köznyelv a szenvedélyekkel, a gyönyörrel szemben mutatott erőtlenségnek, vagyis fegyelmezetlenségnek tart, az a szókratészi elemzés szerint tudatlanság." (Bárány, 2007: 164.) Kiterjesztve az *akrászia* kérdését, Bacsó Béla azt a görög filozófia alapvető kérdésének tartja: „A jót nem elég tudni, hanem a döntésben ki

Igen ám, de azt látjuk, hogy vannak mégis olyanok, akik tudatosan rosszat tesznek, s akkor ellentmondáshoz jutunk: hogyan lehetséges az, ami egyáltalán nem lehetséges? Csakis úgy, ha tudjuk, mi a rossz, de nem vagyunk képesek a jót megtenni, mert engedünk a rossz csábításának; fegyelmezetlenek vagyunk, akaratunk gyönge.

Ha a cselekvésre vonatkozó hiba *akrászia,* akkor még mindig nem tudjuk, hogy mi az arisztotelészi állítás pozitív tartama a létrehozásban, mi az, ami a művészetekben elkövetett akaratlagos hiba? Úgy tűnik, erre a magyarázat az lehet, amivel már foglalkoztunk. A természet utánzásában *el kell követni a hibát,* amennyiben nem puszta reprodukcióról van szó. A naturalizmus nem képes kibontani a természet lényegét, érintetlenül hagyja, így az ideális is elérhetetlen marad. A naturalizmushoz képest szükségképpen tévednünk kell, ha elképzelhetetlen igazi művészet az elme közreműködése, a forma képzete nélkül.[17]

Visszatérve „okosságra" *(fronészisz, prudentia)* mint az arisztotelészi politika és etika kulcsfontosságú fogalmára, azt az elvek és következmények, a szabályok és egyedi esetek összekapcsolásának képességeként értelmezhetjük. Az okos gondolkodásra, például a jövőbeli következmények szempontjából nem lehetséges egyfajta *techné,* mesterségbeli tudás kialakítása, s csak a mindennapi tapasztalat fölhalmozása teheti a cselekvőt bölccsé *(wisdom, sagesse).* „[A]kkor mondunk valakit valamiben okosnak, ha *komoly erkölcsi cél érdekében* alkalmazza a helyes mérlegelést, oly dolgokban, amelyekkel kapcsolatban mesterségről nem beszélhetünk." (NE, 1140a: 162. – kiemelés tőlem – B. Z.) Az okosság, a helyes mérlegelés, azokra az esetekre vonatkozik, amikor

---

is kell nyilvánítani, azaz eszerint kell cselekedni. *Tudni a jót és aszerint lenni,* ez a görög filozófia nagy kérdése." (Bacsó, 2010: 1248.) Igaznak tűnik ez az arisztotelészi kérdésfeltevésre is, viszont – ugyanilyen epigrammatikus formában – a machiavelliánus probléma, ha nem is áll a görögökével szemben, de mindenképpen egészen más: „Tudni a jót, de a rossz szerint cselekedni." A klaszszikus idézet szerint, ami éppen az arisztotelészi etika tagadásaképpen hangzik: „Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni…" (Machiavelli, 1978b: XV. fejezet.) Az arisztotelészi etikának tehát az a logikusnak tetsző megoldás mond ellent, ha feltételezzük, hogy a rossz csak a jó tudása után tudható, tehát azért a jó tudása nem iktatható ki a képletből. De van olyan értelmezési lehetőségünk is, amely szintén nem zárja ki a jó tudását. A rossz tudása ugyanolyan megszerzendő tudás, akár a jó tudása, és az akaraterő az ennek való megfelelő cselekvés.

[17] A machiavellizmus helyes értelmezéséhez is kulcsot ad, ahogy Machiavelli a politikát az arisztotelészi művészetfogalom keretében elhelyezi. Teremtő képzelet nélkül ugyanis csak politikai technika létezne, a pillanat uralása, ami a jövőt nem képes uralni. Ez volna a machiavellizmus „naturalista" fölfogása. Machiavelli azonban nem ezt mondja – lásd alább, Machiavelli a *formáról.*

az események, történések kimenete bizonytalan. Evvel mintha uralmunk alá akarnánk vonni a jövőt, megtalálni a helyes utat olyan területen, mely alapvetően ismeretlen számunkra.[18]

3. Morális cselekvés – politikai alkotás

Arisztotelész a cselekvést irányító okosságot – a morális cselekvést és politikát – állítja szembe a létrehozás (alkotás) szférájához tartozó mesterséggel, művészettel.

A szembeállítást Aquinói Szt. Tamás megerősíti, s az arisztotelészi gondolatmenetet hagyománnyá formálja. A *Politiká*hoz fűzött kommentárjában a politikát egyértelműen a *cselekvés* és nem a *létrehozás* körében helyezi el.[19] A perdöntő idézet Szt. Tamásnak Arisztotelész *Politikájához* fűzött *Kommentárjából* való: „Az értelem egyes dolgokat olyan cselekvések révén tesz, ami külső anyagra vonatkozik, s ez szigorúan a készségekhez tartozik, melyeket mechanikusaknak nevezünk (pl. kézművesek, hajóácsok és hasonlók). És az értelem más dolgai a cselekvőben magában maradnak (mérlegelés, választás, akarás és hasonlók), s ezek a dolgok a morális tudományokhoz tartoznak. Ennek megfelelően világos, hogy a politika tudománya, mely az emberek irányítására vonatkozik, az emberi cselekvés tudományába tartozik (azaz morális tudományok) és nem a létrehozás tudományába (azaz mechanikus készségek)." (Aquinas, 2007)

A politikai cselekvés moralitásának arisztoteliánus hagyományát így Szt. Tamás közvetíti a reneszánsz humanistáknak (Singleton, 1953: 172.).

Quentin Skinner éppen azt a pillanatot ragadja meg, amikor Machiavelli, a *Fejedelem*ben, tudatosan szakítani akar evvel a hagyománnyal.

„... a klasszikus, Machiavelli korában bevett humanista nézet szerint a virtus, vagyis a fejedelmi erény általános fogalmáról azt mondhatjuk, hogy három specifikus tulajdonságból áll: mindenekfelett az igazságosságból, valamint

[18] Machiavelli ezt a kiszámíthatatlanságot viszont úgy látja, hogy az *Fortuna* szeszélyes uralma alá tartozik.

[19] Tamás a *Summa theologiae* második részének második felében *(Secunda Secundae)* foglalkozik részletesen a bennünket itt elsődlegesen érdeklő résszel, a művészettel, és evvel szoros összefüggésben az *okossággal* (*de prudential*: 47–56. kérdés). Az „okosságra" *(prudentia)* vonatkozó gondolatok helye Aquinói Szt. Tamásnál: *ST*, Prima secundae, 57. kérdés, art. 4–6. [I. II., 57, 4–6.; II. II., 47–56.; II. II., 181., 2.], valamint a *Kommentárok Arisztotelész Nikhomakhoszi etikájához*, 6. könyv, 3–11. lecke.

a bőkezűségből és az irgalmasságból. Ezek a virtus alkotóelemei, amelyek nemcsak azt teszik lehetővé, hogy az uralkodó megtartsa államát, hanem azt is, hogy dicsőséget, halála után pedig hírnevet szerezzen. Machiavelli ebből a szellemi hagyományból indul ki." (Skinner, 2014: 33.).

Ebben az összefoglalásban semmi újszerű nincs. Machiavelli helyét az eszmetörténeti kutatás már rég kijelölte: realista, aki a skolasztikus és humanista idealizmus ellenében lép föl. Természetes ezt a képet szokás aztán árnyalni, s maga Skinner is ezt teszi, amikor bemutatja Machiavelli „rugalmas elszakadását" a humanista idealizmustól. Elemezve azt, amit Machiavelli, a Cicerót és Senecát követő humanizmussal szembeállít az igazságosság, bőkezűség és irgalmasság tekintetében, arra a következtetésre jut, hogy Machiavelli megőriz valamit a humanizmusból. S ha az igazságosság vonatkozásában nem is (hiszen a fejedelemnek „meg kell tanulnia" nem igazságosnak, rossznak lenni, ha az a hasznos számára), de a fejedelemnek *mindig* érdemes mérlegelnie, hogy a nagylelkűség és irgalmasság közül éppen melyik válhat a javára.

Nekünk azonban azt a kérdést kell föltennünk, hogy – ugyanabban az intellektuális közegben – ismerhette-e vajon Machiavelli a „cselekvés" és „létrehozás" arisztotelészi kategóriáit?

Korábban Carlo Ginzburg már tárgyalta azt a reneszánsz kori változást, amely a politikát kiemeli a cselekvés (praxisz) szférájából, s azt a létrehozásába (poiészisz), avagy alkotás, teremtés szférájába helyezi át. Carlo Ginzburg kimutatta (2009), hogy Machiavelli olvasta és – főként a *Discorsi*ban – néhány ponton követte kortársa, Giovanni Pontano *De prudentia* című traktátusát.[20]

Itt érdemes az eszmetörténeti kutatás egyik különlegesen fontos részletére összpontosítanunk.

Pontano és Machiavelli egybecsengően értékelik Romulus tetteit. Pontano a szabin nők elrablásának és megerőszakolásának esetéről azt mondja, hogy ez a cselekvés, az arisztotelészi hagyományban otthonosan mozgó némely humanista kommentátor szerint nem lehetett „okos cselekedet", hiszen az viszszaélés volt a vendégjoggal, ami nyilvánvalóan erkölcsi elvet sértett. Pontano szerint azonban épp ellenkezőleg, amennyiben Romulus „művészien művelte a művészetet", akkor nem kell őt felmentenünk semmiféle vád alól, hiszen tettének következményei és a római birodalom későbbi nagysága fölmentik őt, és igazolják tettét. A cselekvés-létrehozás fogalompárjára lefordítva, ez annyit

[20] A dolgozat Pontano 1503-ban bekövetkezett halálát követően, 1508-ban jelent meg, de eszméi ismertek voltak humanista körökben.

tesz, hogy az alkotás, maga a római birodalom, ami a nyilvánvaló erkölcstelen cselekedet eredményeként létrejön, a képzeletet igazolja, és nem lehet a cselekvés morális okosságát számonkérni rajta. Machiavelli is úgy véli, hogy Romulust, mint egy birodalom alapítóját, nem lehet elítélni sem fivére meggyilkolásáért, sem pedig azért, mert beleegyezett királytársának meggyilkolásába: „Úgy van rendjén, hogy ha az, amit tesz, vádolja is, tetténck eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sohasem marad el a megbocsátás." Romulus tehát akarattal követett el egy morálisan elítélendő rosszat, de a tett eredménye, ha nem is teszi semmissé az immoralitást, de felfüggeszti a morális ítéletet – ez a megbocsátás.

A fenti példa azonban nem csak azt igazolja, hogy maga Pontano is kísérletezik az arisztotelészi (tamási) hagyománnyal való szakítással, hanem azt is, hogy Pontano ismeri Arisztotelész okosságfogalmának tamási interpretációját. Ez Pontano számára egyetlen mondatban sűrűsödik össze: *recta ratio rerum agibilium* – a cselekvést a moralitásra vonatkozó okosság vezérli.

Közvetlen bizonyítékunk is van azonban arra, hogy Machiavelli otthonosan mozog a „cselekvés-létrehozás" arisztotelészi–tamási fogalmai között. Machiavelli egyik levelében idézi Savonarola egyik beszédét: *Prudentia est recta cognitio agibilium* (Ginzburg, 2009: 124., 35. lábjegyzet) – amit persze éppen Pontanótól átvehetett –, így világos bizonyítékát adja, hogy mi az, aminek ellenében a politika új, művészetközpontú meghatározását megkísérli leírni.

Agathoklész Machiavelli által elbeszélt esete segítségünkre lesz abban, hogy a politikai alkotást, mint a politika művészetként való felfogását megérthessük.

Aligha van Machiavellinek még egy olyan története, amelynek értelmezése segítségével annyian és oly' sokféleképpen próbálták magyarázni a machiavellianizmus lényegét, azaz Machiavellinek az erkölcsös cselekvéshez való viszonyát (Strauss, 1958),[21] (Berlin, 1971), (Kocis, 1998), (Danel, 1997), (Whitfield, 1966), (De Grazia, 1996), (Viroli, 1998), (Kahn, 1986), (Kahn, 1994: Chapter One: The Prince. 18–44.), (Machiavelli, 1994: David Wootton: Introduction).

[21] A történet Leo Strauss-féle olvasata csak abban az esetben érthető, ha észrevesszük, hogy a szerző saját ideologikus mondanivalójának rendeli azt alá, vagyis annak, hogy kimutathassa, Machiavelli a „gonosz tanítómestere". Agathoklész történetét Strauss a következő oldalakon értelmezi: 26., 47., 180., 200., 242., 243–244. Leo Strauss következetesen „gyilkosnak" nevezi Agathoklészt. Mindenféle ideológiai ködösítés nélkül, azonos véleményen van J. G. A. Pocock: Agathoklész „nettó bűnöző" (Pocock, 1975).

A történet, Machiavelli szavait is használva, a következő: „Szicíliai Agathocles nemcsak személyes szerencsével, hanem gonoszsággal és aljassággal lett Siracusa királya." Ez az alacsony sorból származó fiatalember, egy fazekas fia, „egész életében gyalázatosan élt, gyalázatosságait mégis olyan lelkierővel és testi kiválósággal palástolta", hogy a városállam praetorává választották. Ekkor „elhatározta, hogy fejedelem lesz, és kegyetlenséggel és másokra való tekintet nélkül megtartja azt, amit közös elhatározásból neki átengedtek". Megvédte városát a karthágóiaktól, Hamilkárral békét kötött és „oly sok árulás és kegyetlenség elkövetése után hazájában még sokáig biztonságban élhetett, külső ellenségekkel szemben megvédhette magát, s polgártársai sohasem esküdtek össze ellene". Machiavelli sokat vitatott következtetése: „Mert, ha Agathocles rettenthetetlenségét és rátermettségét a veszélyes helyzetekben fontolóra vesszük, semmivel sem kellene őt bármelyik kiváló hadvezérnél alábbvalónak tekintenünk. Mégis aljas kegyetlensége és embertelensége, a sok gyalázat nem engedi, hogy a híres emberek között emlegessük." Kétségkívül nem a szerencse segítette uralomba Agathoklészt, de gyalázatosságai okán sikereit az uralkodói erénynek sem tulajdoníthatjuk. Miért tér vissza, látszólag Machiavelli az arisztoteliánus definícióhoz avval, hogy az egész történetet végül is Agathoklész cselekedeteinek morális tartalma, s ennek kárhoztatása alapján meséli el? Pedig Agathoklészt és uralkodását, rettenthetetlensége és rátermettsége révén, akár a politikai erénnyel rendelkezők sorában is emlegethetnénk.

Véleményem szerint a megoldás egyetlen szóban rejlik. Machiavelli, mikor Agathoklészt elítélő végső következtetését levonja, „hadvezérnek" nevezi Agathoklészt, holott akár fejedelemnek, uralkodónak is nevezhetné, hiszen sokáig az emberek megelégedése mellett vezette államát. A hadvezér erényei azonban nem azonosak az uralkodói erénnyel. Az, ha valaki „jól harcol", nem jelenti azt, hogy „jól uralkodik", s még az sem elegendő, ha a nép megelégedésére teszi. A „jó harcos" cselekedeteivel szemben jogosan fölmerülhet a morális kritika, a „jó fejedelemmel" kapcsolatosan azt zárójelbe tehetjük (lásd alább). A jó fejedelem rendelkezik avval, amit Machiavelli virtùnak nevez, a jó hadvezér nem (vagy csak igen korlátozottan).

Igaz, attól tartozhatna még Agathoklész a „kiváló emberek közé" (Machiavelli, 2013: 94.: „eccellentissimi uomini celebrato") lehetne nagyszerű hadvezér, ahogy ennek annyi, de annyi példáját fölsorolja Machiavelli (Price, 1977: 592.). Ám arra, hogy valaki „ünnepelt" hadvezér legyen, arra méltóvá is kell válnia, hiszen a hadi tettek mulandó emléke ehhez korántsem elegendő. Agathoklész viszont még erre is méltatlan.

Machiavelli a reneszánsz embereszmény kontextusában ismeri el, ha valaki virtùval rendelkezik.

A reneszánsz ember az önmagát megalkotó ember (Skinner, 2002: 98.).[22] Ahogy ezt Pico della Mirandola programadó *Oratio*-jában magasztosan (és nem kevésbé misztikusan) megfogalmazta: Isten mondja Ádámnak: „Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bíztalak, az fogja természetedet megformálni." (Pico, 1984: 214.). A szabad akaratából önmagának *formát* adó ember voltaképpen a misztériumok főszereplője, Próteusz, a lény, aki állandóan átváltozik (metamorfózis), váltogatja bőrét; azaz „önmagát átformáló természet" (Pico, 1984: 215.). Azonban a humanista írók Próteusz képességében föltételezték azt a lehetőséget, hogy az ember akár az erkölcsös viselkedésre is hajlandó lehet. Az ember arra használhatja „szabadságát, hogy *építésze* [kiemelés tőlem – B. Z.] és fölfedezője legyen önnön jellemének" – mondja Skinner (2002: 98.) – olyan szóhasználattal, amely tökéletesen alátámasztja jelen eszmefuttatást.

A Pico által ábrázolt képben az isteni teremtés kiragadta az embert a szükségszerűség birodalmából, amit a klasszikusok (Platón, Arisztotelész, Cicero, valamint Szt. Ágoston) a racionális természet és az „ok nélküli okozat", a véletlenszerűség dilemmájaként tárgyaltak.[23]

S éppen ezen a ponton lép tovább Machiavelli, nemcsak, hogy szembe helyezkedik a klasszikus és ágostoni-humanista hagyománnyal, de a világot is próteuszinak (s így felerészben Fortuna uralma alá tartozónak) látja. Az arisztotelészi politikai cselekvés célja, *telosza* a polisz, így egyszerűen semmivé lesz, s ezzel együtt a *prudentia* is, a cselekvés morális okossága.

4. Konklúzió

Machiavelli művészeti fordulatának első – igaz, egyelőre negatív, azaz a hiányban megnyilvánuló – közvetett bizonyítéka az, hogy az okosság arisztotelészi-keresztény fogalmát szinte egyáltalán nem használja; mondhatni elveti.

---

[22] „Az ember kreatív hatalmának hangsúlyozása a reneszánsz humanizmus legnagyobb hatású és legjellemzőbb jellemzője." [saját fordítás – B. Z.]

[23] Lásd ehhez Nevell (1987) remek tanulmányát. Nevell amellett érvel – Quentin Skinner *Foundations*...-ban kifejtett érvelésével szemben –, hogy Machiavelli sokkal eredetibb, mint azt Skinner leírja.

Ennél azonban jóval többről van szó, s ahhoz, hogy a művészeti fordulatot megértsük, ismét a *Nikhomakhoszi etiká*nak a már idézett passzusához kell fordulnunk, amelyben Arisztotelész különbséget tesz a „cselekvés" és „létrehozás" között: „a létrehozásnak ugyanis önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél".

A „létrehozásnak" a célja valami, ami megjelenik a világban, tapintható (pl. egy szobor), látható (pl. egy festmény), hallható (pl. zene), de a mesterek egész sor ilyen tárgyat hoznak létre, készüljenek azok kovács- vagy takácsműhelyben, legyen az hajó- vagy házépítés. Más megközelítésben, a művész érzékletes *formát ad* a dolgoknak. Lássuk egy hosszabb, de igazán megvilágító erejű idézettel, mit gondol Machiavelli a formáról? „De hogy azokról beszéljünk, akik saját tehetségükből és nem szerencse folytán lettek fejedelmek, azt mondanám, hogy a legnevezetesebbek Mózes, Kürosz, Romulus, Thészeusz és a hasonlók. És noha Mózesről nem kell beszélnünk, mert tisztára csak az Istentől rendelt dolgok végrehajtója volt, mégis csodálatra méltó, és csakis a kegyelem miatt, amely arra méltatta, hogy Istennel beszéljen. De fordítsunk figyelmet Küroszra és másokra, akik birodalmat szereztek és alapítottak; mindannyiukat bámulatra méltónak találjuk. És ha figyelmet fordítunk különleges cselekedeteikre és törvényeikre, nem sokban különböznek Mózeséitől, akinek oly nagy mestere volt. És megvizsgálván életüket, valamint cselekedeteiket, előtűnik, hogy a *szerencse által csak alkalomhoz jutottak*, agyaghoz, amelyet *nekik tetsző formába* önthettek; kellő alkalom nélkül tehetségük elpusztult volna, míg virtusuk hiányában hiábavaló lett volna az alkalom." (Machiavelli, 1978b: 22. – kiemelés tőlem – B. Z.)

A szerencse és a „virtus" (*virtù*, politikai erény) osztozik a helyzet uralmán. A szerencse teremti az alkalmat, a helyzetet, a politikai erény kihasználja azt. Így lehet valakiből formateremtő nagy ember, aki Mózes mintájára voltaképpen az Istennel folytatott beszélgetésből nyeri az ihletet.

Machiavelli a *Discorsi*ban (Machiavelli, 1978b) megismétli,[24] amit a nagy ember formateremtő képességéről mondott, de ezúttal nem a nagy ember

[24] Hans Baron még 1988-ban is úgy látta, hogy a két mű annyira különbözik egymástól, hogy logikailag két alkotót feltételez; és ez megoldatlan rejtély (Eredetileg: Baron, 1961). Pasquale Pasquino úgy próbálja igazolni a *Discorsi* és az *Il Principe* szerzőjének (ön)azonosságát, hogy mindkét műben Arisztotelész kormányformákra vonatkozó taxonómiájának hatását fedezi föl (Pasquino, 2009). Ha elemzésem helyes, akkor sommásan a következő bizonyítás is lehetséges: az *Il Principe* politikai technikákkal foglalkozik, s a *Dicorsi* a politikai alkotással, s jóllehet mindkét aspektus a politikai művészet egy-egy oldala, de a morális és történelmi fölmentést csak utóbbi kaphatja meg. Így az utóbbi az előbbinek logikus folytatása és kifejtése.

Istennel való intim viszonyáról beszél, hanem a vallásosság célszerűségéről, ami az alkotás „befogadói oldalán" segíti a mű létrejöttét: „Tudjuk, Romulusnak nem volt szüksége Isten tekintélyére, hogy létrehozza a senatust, és megteremtse a polgári és katonai élet rendjét, de nagyon is szüksége volt rá Numának, aki aztán elterjesztette a hírt, hogy bizalmas jó viszonyban van egy nimfával, aki mindig megmondja neki, mit tanácsoljon a népnek: mindezt csak azért, mert Numa *új és eladdig ismeretlen rendet akart bevezetni a városban,* és félt, hogy az ő tekintélye nem lesz elegendő. Valóban, aki rendkívüli törvényeket hozott valamely népnek, az mindig Istenhez folyamodott, különben nem fogadták volna el a törvényeket, hisz sok olyan hasznos dolog van, amelyet csak egyetlen bölcs agy fog fel, és mivel e hasznos dolgok nem nyilvánvalóak önmagukban, nem győznek meg másokat. Ezért tehát a bölcsek, ha le akarják győzni ezt a nehézséget, Istent veszik igénybe; így tett Lükurgosz, így tett Szolón, így tettek sokan mások, akik ugyanezt a célt tűzték maguk elé. A római nép is csodálta Numa jóságát és bölcsességét, ezért elfogadta minden határozatát. Persze az is igaz, hogy a kort eltöltötte a vallásos érzés, Numának primitív emberekkel volt dolga, tehát igen könnyen megvalósíthatta terveit, hisz nehézség nélkül rájuk kényszeríthetett bármilyen új *formát.*" (Machiavelli, 1978a: 125–126.).

De vajon Machiavelli itt tényleg a politika lényegéről beszél, vagy sokkal inkább a nagy ember, a művész, avagy az államférfi lényegéről? Mi tesz valakit nagy alkotóvá?

Azt lehet alkotónak nevezni, aki törvényt alkot és új rendet (formát) teremt – s ezért fogja dicsőség övezni, ezért fog a történelem megemlékezni róla. Mert: „semmi sem ad akkora megbecsülést az újonnan feltörekedettnek, mint ha új törvényt és rendet vezet be" és „Aki pedig okosan és nagyralátón mindezt megteszi, tiszteletre méltó lesz és csodálni fogják: Itáliában pedig nem nehéz új rendet bevezetni..." (Machiavelli, 1978a: 85.).

Az idézet a *Fejedelem* XXVI. fejezetéből való, s a mű ajánlásának címzettjéhez, Lorenzo de Medicihez szól. Az alábbi pár sor dolgozatom kulcsa, ezért eredetiben idézem, azért, hogy néhány kommentárt fűzhessek hozzá: „E veruna cosa fa tanto *onore* a uno uomo che di nuovo surga, quanto fa le *nuove legge* e e' *nuovi ordini* trovati da lui: queste cose, quando sono *bene fondate* e abbino in loro *grandezza,* lo fanno reverendo e mirabile. E in Italia non manca materia da introdurvi ogni *forma*: qui è virtù grande nelle membra, quando la non mancassi ne' capi." (Machiavelli, 2013: 149.).

A magyar fordítás „okosságot" mond, de az eredeti tartalma a „jól megalapozott" (= alapokkal rendelkező), ami az építészetre vonatkozó szóhasználat (s még csak távolról sem utal az arisztotelészi „okosságra", *prudentiára*). S az, amit a tiszteletre, sőt, csodálatra vágyó fejedelemnek be kellene vezetnie, az nem más, mint a politikai rend művészeti szinonimája: a *forma*. A „megbecsülés" pedig az eredetiben „onore", ami nyelvileg helyes ugyan, de Machiavellinél számos vele egyenértékű kifejezés fordul elő: „onore", „fama" (hírnév), „laude" (dicséret), „stima" (tisztelet), „riputazione" (tekintély), s ezek mindegyike voltaképpen a *gloria*, a dicsőség szinonimái. A *gloria* pedig – mintegy a *Fejedelem* folytatásaként és kiegészítéseként – a *Discorsi* visszatérő témája (Price, 1977).

Nyilván majd a létrejött mű beszél alkotójáról, de ahhoz, hogy megszólaljon, sok, mondhatni történelmi időnek kell eltelnie. A létrehozás pillanatában még nem tudjuk, hogy időtálló lesz-e az alkotás, és az amorális tettek is csak az idő múlásával nyerik el megbocsátásukat, mintegy zárójelbe téve a helyzetet, melyben megnyilvánultak, de sohasem feledve, hogy végső soron, akkor és ott, ellentmondtak a morális cselekvés bölcsességének. Az, hogy vannak, akik azt képzelik magukról, hogy a politika kritériuma a sikeresség, ez kétségkívül nem Machiavelli témája, jóllehet számos ilyen esetről készít beszámolót.

Az előzőleg föltett kérdésre tehát az a válaszunk, olybá' tűnik, Machiavelli nem általában beszél a politikáról, hanem a *teremtő* emberről, a művészről beszél inkább, arról a politikusról, akit államférfinak lehet nevezni. Abban az értelemben, hogy államot hoz létre, mintegy isteni sugallatra formába önti egy társadalom életét, megalkotja jövőjét.

Ha jól megfontoljuk, akkor ez nem is áll oly távol attól, amit Arisztotelész gondolt volt – igaz, immár megfosztva magától az arisztotelészi rendszertől. Machiavelli ugyanis az államférfiról, mint *törvényalkotóról* beszél (Arisztotelész esetében ez az *architektoniké)*, aki képes *formát* adni egy politikai közösségnek. Olyan építményről, ami a cselekvésen kívüli létezéssel bír, ami elkülönül a cselekvőtől, s aminek értékelésében, esetleg a cselekvés során elkövetett „hiba" megítélésében, nem az erkölcsi szempontok játsszák a főszerepet.

Következtetésünk tehát ez: Machiavelli, ha nem is dolgozta föl Arisztotelész fogalmi rendszerét, lényegét illetően – amit a korábbi humanisták közvetítésével ismerhetett – alapvető, a reneszánsz kori idealizmus emberképének a politikára vonatkozó végső következtetéseit magában foglaló fordulatot hajt végre, amikor egyszerűen áthelyezi a politikát a *létrehozás* arisztotelészi-tamási kategóriájába, ahol a művészet található; éppen azt a művészetmeghatározást alkalmazza rá, amelyet Arisztotelész, majd Szt. Tamás is használt.

A politika tehát művészet. És csak az igazi művészeknek bocsájthatóak meg erkölcsi kihágásaik. Ennyiben, de csak ennyiben, a politika, igen szűk értelmezésben, valóban amorális művészet – de nem minden esetben az: csupán akkor, ha a történelem igazolja az alkotás időtállóságát és nagyszerűségét. A probléma csupán annyi, hogy nem tudjuk, mi az „igazi", időtálló művészet. Aranyszabály szerint ötven évnek kell eltelnie, míg egy műről bebizonyosodik, hogy az utókor számontartja. Mi a következménye ennek a józan belátásnak Machiavellire nézvést? Ő Agathoklészről adott értékelésének enigmája támpontot nyújthat. A „mű" maradandóságát csakis a történelmi távlat ítélete igazolhatja, de ha nincs „mű", akkor a morális ítélet a perdöntő. Ez azonban már nem a kortásak, személyes viszonyokat magában foglaló, pletyka és szóbeszéd által megerősített, a barátom-ellenségem koordinátái között elhelyezett morális, hanem erkölcsi ítélet. De nehézségeink tovább fokozódnak, mert a „történelem morális ítélete" önmagában is merő ellentmondás, és üres kifejezés, ami csak egy objektív történelem feltételezése mellett nyerne némi, noha még ekkor is bizonytalan értelmet.

Irodalom

Aquinas, Thomas (2007): *Commentary on Aristoteles' Politics*. Fordította Richard J. Regan. Indianapolis, Hackett Publishing.

Aristotle (1874): *The Ethics of Aristotle*. Szerkesztette Alexander Grant. London, Longmans, Green.

Aristotle (1889): *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Szerkesztette R.W. Browne. London, George Bell and Sons.

Aristotle (1900): *Nicomachean Ethics*. Szerkesztette John H. Muirhead. London.

Aristotle (2004): *Nicomachean Ethics*. Szerkesztette és fordította Roger Crisp. Cambridge, Cambridge University Press.

Arisztotelész (1969): *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Európa.

Baron, Hans (1961): Machiavelli the Republican Citizen and the Author of „The Prince". *English Historical Review*, 76. sz. 217–253.

Berlin, Isaiah (1971): The Question of Machiavelli. *New York Review of Books: A Special Supplement*, november 4.

Danel, Adam D. (1997): *A Case for Freedom: Machiavelli's Humanism*. Lanham, University Press of America.

Ginzburg, Carlo (2009): Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections. In: Diogo Ramada Curto et al. (szerk.): *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*. Firenze.

Grazia, Sebastian De (1996): *Machiavelli in Hell*. London, Papermac.

Kahn, Victoria (1986): Virtu and the Example of Agathocles in Machiavelli's Prince. *Representations* 13 (Winter).

Kahn, Victoria (1994): *Machiavellian Rhetoric From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton University Press.

Keyt, David – Fred Dycus Miller (1991): *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford, Basil Blackwell.

Kocis, Robert (1998): *Machiavelli Redeemed: Retrieving His Humanist Perspectives on Equality, Power, and Glory*. Cranbury, Associated University Press.

Machiavelli, Niccolò (1978a): A fejedelem. In: *Machiavelli művei*. Budapest, Európa.

Machiavelli, Niccolò (1978b): Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. In: *Machiavelli művei*. Budapest, Európa.

Machiavelli, Niccolò (1994): *Selected Political Writings*. Szerkesztette David Wootton. Indianapolis, Hackett Pub. Co.

Machiavelli, Niccolò (2013): *Il Principe. Saggi e commenti*. Szerkesztette Giorgio Inglese. Treccani.

Newell, W. R. (1987): How Original is Machiavelli?: A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune. *Political Theory*, XV. évf. 4. sz. 612–634.

Pasquino, Pasquale (2009): Machiavelli and Aristotle: The anatomies of the city. *History of European Ideas*, 35. sz. 397–407. https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009. 05. 002.

Pico, Giovanni della Mirandola (1984): Az ember méltóságáról. In: *Reneszánsz etikai antológia*. Szerkesztette Vajda Mihály, fordította Kardos Tiborné, 212–245. Budapest, Gondolat.

Pocock, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press. https://doi.org/10.1086/ahr/81. 4. 890.

Price, Russell (1977): The Theme of Gloria in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*, XXX. évf. 4. sz. 588–631. https://doi.org/10.2307/2859861.

Robinson, Richard (2010): Aristoteles on Akrasia. In: *Aristoteles's „Nichomachean Ethics"*. Szerkesztette Ottfried Höffe. Leiden and Boston, Brill.

Singleton, Charles S. (1953): The Perspective of Art. *The Kenyon Review*, XV. évf. 2. sz. 169–189.

Skinner, Quentin (2002): *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge Univeristy Press.

Skinner, Quentin (2014): A machiavellista fejedelem erényei – Mennyire volt machiavellista Machiavelli? Fordította Förköli Gábor. *Obeliscus*, I. évf. 1. sz. 23–44. https://doi.org/10.14755/obeliscus.2014.1021.

Steiger, Kornél (2010): Arisztotelész a proaireszisz fogalmáról. *ELTE Antik Filozófia Kollokvium; Ókortudományi Konferencia*. Budapest–Pécs. http://phil.elte.hu/OKozepTanSzem/SteigerProaireszisz10feb9.pdf.

Strauss, Leo (1958): *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, The Free Press.

Viroli, Maurizio. (1998): *Machiavelli*. Oxford, Oxford Univ. Press.

Whitfield, John Humphreys (1966): *Machiavelli*. New York, Russell & Russell.

Wolin, Sheldon S. (2006): *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton, Princeton University Press.

Carl Schmitt – az illiberális demokrácia kottája

„... minden történelmi megismerés, jelen idejű megismerés, s minden ilyen megismerés a megvilágítást és erejét a jelenből nyeri és legmélyebb értelme szerint a jelent szolgálja, mert minden szellem kizárólag jelen idejű szellem..."

(Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, 1929)

„Ahogy egy nagy elme, gyönge lélekkel párosulva, azt szolgálja, hogy az utóbbi gyöngeségét növelje."

(Alexis de Tocqueville, *Considerations sur la Révolution II/III*, Pléiade, 625.)

Carl Schmitt liberalizmus ellenessége annyira explicit, hogy nem csoda, ha életművének ismerői, elemzői, értelmezői óhatatlanul kénytelenek foglalkozni vele. Abban azonban már jelentősen eltérnek a magyarázatok, hogy mi indokolja Schmitt antiliberalizmusát?

Többen (Hansen és Lietzmann, 1988), (Holmes, 1993), úgy vélik, hogy Carl Schmitt liberalizmus ellenessége, azt a célt szolgálja, hogy Schmitt eljusson a politika *elvének* a meghatározásához. A baloldali, marxista elemzők[25] úgy vélik, s egyetértenek Schmittel, hogy a liberális parlamentarizmus nem eléggé demokratikus. Mások szerint a liberalizmus ellenesség voltaképpen csak mellékhadszíntér, mert Schmitt nagy háborúja a kommunizmus ellen zajlik, a liberalizmust csak kitaszítja a célkeresztből. Günter Maschke, bevallottan antiliberális nézőpontból, három indokot sorol föl: (1) a politikai teológia megalapozása, ami magában foglalja ennek a törekvésnek a három forrását:

[25] Carl Schmitt a moralizáló - politikáját veszített, magát posztmodernnek valló - marxizmus inspirációs forrása, lásd például az 1968-ban alapított, mérvadó folyóirat, a *Telos* első, újraértékelési kísérletét az 1987, 71-es számban (http://journal.telospress.com/content/1987/71.toc). A folyóirat azóta is rendszeresen közöl Schmitt-től és Schmittről. Schmitt liberalizmuskritikáját a bal liberális recepció is megfontolásra érdemesnek tartja, ahogy ezt a Chantal Mouffe által szerkesztett kötet írásai mutatják (Mouffe, 1999).

(a) az ultramontán katolikus ellenforradalmárok, Joseph de Maistre, Louis de Bonald és Juan Donosó Cortés liberalizmus ellenessége, ami aztán továbbfejlesztve tartalmazza: (b) IX. Pius pápa 1864-es Syllabusát; (c) a 20. század fordulójának francia „katolikus újjászületését"; (2) a weimari, pártok által fogva tartott parlamentarizmus kritikáját; (3) a weimari időszak német külpolitikája, amelyik az I. világháború győzteseinek irányítása alatt áll s amit onnan ki kell ragadni (Maschke, 1988).

A fenti interpretációkat mintegy összegezve, egyszerre két szempontból vizsgálódom, melyek Schmitt életművében lényegében egyidőben különböző alakzatot öltő, körkörösen mozgó folyamban egyesülnek. Antiliberalizmus és illiberalizmus egymást föltételező dialektikus konstrukció.[26] Carl Schmitt antiliberalizmusa, avval indokolható, hogy az *illiberalizmus konstrukciójával* elfoglalt Schmittnek szüksége van a *liberalizmusra* mint halálos ellenségre, s ezért ezt meg kell, hogy konstruálja. Az antiliberalizmusnak instrumentális, *politikai* jellege van, egy magasabbrendű, hegycsúcsként elénk táruló teológiai cél, *a politikai* fogalmának elérése érdekében.[27]

Carl Schmitt antiliberalizmusa alapvetően két – s megint csak – egymással szétválaszthatatlanul összefonódó „vádpont" köré szerveződik: a liberalizmus apolitikus és a liberalizmus depolitizál. A szándékosan homályban tartott „vádpontok" szabatos kifejtését nem találhatjuk meg Schmittnél, a hangsúlyok azonban mindkét esetben máshol találhatóak. Az „apolitikus" tágabb értelemben kultúrát, s ezen belül elsődlegesen a moralitáshoz való viszonyt jelent, a „depolitizál" pedig politikai cselekvést, s ennek a politikai-gazdasági szférában érvényesülő tendenciáit a 19. században. Az apolitikus attitűd a politikum, „a politikai" *(das Politische)* szférájának tagadása, a depolitizálás a politikai cselekvés bírálata.

[26] Anonim bírálóm ezt a dialektikát a következő módon fogalmazza meg: „Tudható, hogy teológiai értelemben Schmitt ezen a ponton rendszeresen arra utal, hogy a legnagyobb gonosz mindig elrejti ténykedése valódi jellegét, a megbékélés ígérete valójában pusztítás, a háborúk megszüntetésének célkitűzése pedig korlátlan háború, a konfliktusok jogi és erkölcsi keretének felszámolása.".

[27] Az illiberlizmusnak így szerves része lesz a liberalizmus. Éppen emiatt látja azonban Leo Strauss úgy, hogy Schmitt politikai teológiája megreked félúton, s továbbra is beleragad abba a liberális kultúrába, amit kritika tárgyává tesz.

1. Antiliberalizmus: apolitika és depolitizálás

A liberalizmus *apolitikus* jellege abból fakad, hogy – Schmitt okfejtése szerint – a liberalizmus nem politika, hanem *kultúra*. Az a kultúra, amelyik Jean Jacques Rousseau antropológiai alapvetésében gyökerezik. Schmitt szerint Rousseau nem *A társadalmi szerződés*ben fogalmazza meg a liberális kultúra jellemzőit, hanem a regényekben, az *Émile*-ben és a *Nouvelle Héloïse*-ban. Az antropológiai kiindulópontnak ezt a fontosságát Schmitt külön hangsúlyozza (Schmitt, 1992: 30.).

A politikai filozófia irányára nézvést kulcskérdés a filozófiai antropológia választott kiindulópontja: az ember eredendően jó, avagy ellenkezőleg, eredendően rossz? Schmitt azt mondja: „Minden politikai elv állást foglal valamilyen formában az emberi »természetről«, és feltételezi, hogy az »természeténél fogva jó« vagy »természeténél fogva rossz«." (Schmitt, 1992: 29.) Igen jellemző Carl Schmitt módszerére, hogy sebészi pontossággal véli kettémetszeni Rousseau-t, Machiavellit, Hobbes-t (és majd' mindenkit, akivel intellektuális kontaktusba kerül), hogy a pesszimista (de az *Émile*-ben, *Nouvelle Héloïse*-ban, optimista) „fél-Rousseau" és az *Il Principé*ben pesszimista (ám a republikánus *Discorsi*...-ban már optimista[28]) „fél-Machiavelli" antropológiáját választhassa.[29]

---

[28] „A republikánus *Discorsi*ban Machiavelli dicséri a nép jó ösztöneit. Az *Il Principé*ben megismétli, hogy az emberi lények természetük szerint rosszak: vadállatok, csőcselék. Ezt az attitűdöt „antropológiai pesszimizmusnak" nevezik, de elméletileg ennek teljesen más értelme van. Minden olyan beszédben, amely a politikai vagy állami abszolutizmust próbálja igazolni, az ember rosszra való hajlamát axiómaként posztulálják, hogy az állami tekintélyt igazolják." (Schmitt, 2014: 6.). Ezt a gondolatmenetet minden további nélkül magára Schmittre is alkalmazhatjuk, amiből az következik, hogy Schmitt identifikációja Machiavellivel, legalábbis az opportunizmus és az abszolút „állami tekintély" igazolásának vonatkozásában értelmet nyer. A folytatásban Schmitt úgy próbálja feloldani az immáron öröknek tekintendő *Discorsi-Principe* paradoxont, nevezetesen, a két mű antropológiai alapvetése közötti eltérést, hogy Machiavelli politika-értelmezését a politikai technika abszolutizálásának tekinti, aki az antropológiai alapvetést a célhoz hajlítja; amikor a köztársasági államforma politikájáról van szó, akkor helyénvaló az antropológiai optimizmus, ellenben, amikor egyeduralomról, akkor az antropológiai pesszimizmus a helyénvaló.

[29] „Semmi sem érthetőbb és vonzóbb számomra, mint Machiavelli véleménye. Ha a világon az összes ember jó volna, züllöttségnek számítana a hazugság és megtévesztés. Ám, ha nyilvánvalóan, csakis csőcselék és söpredék létezik, akkor ostobaság volna nemesnek és tisztességesnek lenni. Ennek az elméletnek megfelelően a jó, a kiábrándult nemes lélek méltatlankodva beszél a vak, nevelhetetlen, meg nem cáfolható és bevehetetlen közönségesség ellen, amit bárki ezen a világon megfigyelhet maga körül minden nap és minden órában." (Schmitt, 2003: 163.)

Schmitt – az elődjeinek tekintett de Bonald és de Maistre nyomán[30] – kettészakítja tehát Rousseau életművét, az általános akarat gondolatát tartalmazó *A társadalmi szerződés*re és a regényekre. Miközben a regények antropológiai optimizmusát és ezzel egyidőben a kontraktualizmust elveti, mégis meg akarja menteni Rousseau *volonté générale*-ját.

Schmitt szerint a liberalizmus, a rousseau-i politikai romanticizmussal (tehát antropológiai optimizmus/kontraktualizmus) azonos s nem más, mint *egyetemes humanizmus*, amelynek bűvölete az embereket kompromisszumkeresésre, megértésre, összhangra, egyszóval együttműködésre csábítja, s ebben a révületben megfeledkeznek mindarról, ami „a politikai"; vagyis a politika természetéről, ami szükségképpen ellentét, harc, és hús-vér értelmet adhat az emberi életnek. A liberalizmus azért *erőtlen*, mert egyfajta humanista álomvilágba száműz és a politikai küzdelemre való fölkészítés helyett megfosztja az embert az élet-halál harc egzisztenciálisan egyetlen értelmes feladatától. Ennek a magatartásnak a kialakulása Schmitt szerint a romantika eredménye, Rousseau hatása, s ebből ered a *liberális kultúra*.

„...a politika oly' idegen [egy romantikus számára] mint a moralitás vagy logika" és „ahol a politikai tevékenység kezdődik, ott ér véget a politikai romantika". (Schmitt, Politische Romantik, 205., 224.; Rumpf, Schmitt, 22–26.) Schmitt szemében a romanticizmus „szubjektív helyzetfüggőség", ami nemcsak alkalmazkodás az adott helyzetekhez, hanem inkább a helyzetek olyan kihasználása, ami az individuum romantikusnak nevezett identitás-építésének szolgálatára rendelhető. „A szubjektív helyzetfüggőség" az adott helyzetre koncentrálva időben korlátozott és véges, s a romantikus individuum kizárólag önmaga megalkotásában érdekelt. Természetes hát, hogy a politikai romanticizmus, időben és térbeli értelemben korlátozott, a szubjektivitás által uralt, így minden morális állásfoglalást nélkülöz – a politikai romanticizmus amorális kultúra.[31] A romantikusok, mondja Schmitt, Istent, a moralitás tradicionálisan abszolút mércéjét az individuummal, jószerivel önmagukkal

[30] Louis de Bonald-lal és Joseph de Maistre-vel Ludassy Mária foglalkozott behatóan, nagydoktori tézisében: Ludassy, 1987; lásd még: Ludassy, 2004. Ludassy de Bonald-t és de Maistre-t Carl Schmitt eszméinek összefüggésében is elemezte: Ludassy, 2010.

[31] Jegyezzük meg, hogy a politika Machiavellinél nem más mint „szubjektív helyzetfüggőség", a „pillanat uralása". Ezen a ponton egészen világos, hogy Carl Schmitt – bármennyire tetszelgett ebben a szerepben – nem lehet modern Machiavelli, sőt, avval, hogy a morális ítéletet kiveszi a politika megítélésének kritériumai közül (vagy pontosabban: nem emeli a kizárólagos érvényesség rangjára) sokkal inkább olyan liberálisnak tűnik föl, aki méltán számíthatna Schmitt rosszallására.

helyettesítették (Bendersky, 2014). Schmitt romanticizmus kritikájának szellemében úgy foglalhatnánk össze mindezt, hogy a liberalizmus romanticizmusa az „Én, Isten" kifejezésben sűríthető össze.

Schmitt úgy állítja be, hogy a természetes, romlatlan, önmagának elegendő, s a barátságos, kommunikatív, de mindenekelőtt *békés* Émile, a liberális individualizmus prototípusa.

A liberalizmus megalapozatlan hite a békében már átvezet a *depolitizáláshoz.*

Carl Schmitt mondja a Donoso Cortés korabeli liberálisokról: ha azt a kérdést teszik föl nekik, hogy Krisztus vagy Barabás, akkor válaszuk az, hogy halasszuk el az ülést, vagy hívjunk össze egy bizottságot (Schmitt, 2005: 62.), ez a „liberális metafizika", voltaképpen – mondhatnánk – metafizika nélküli metafizikai széplelkűség.

A kommunikáció képes föloldani az ellentéteket, mindenekelőtt a politikai ellentéteket. Önképének megfelelően a liberalizmus azt állítja, hogy amennyiben az ellenfél elfogadja az észszerű kommunikáció alapszabályait – jelesül, a kommunikáció liberalizmus által diktált szabályait –, akkor lehetséges a megállapodás, a kompromisszum, a szerződés.

A kompromisszum azonban önfeladást jelent, és ugyanakkor visszahullást az elszigetelt individualizmusba. Ha a kommunikáció során kimunkált kompromisszum révén valamilyen módon részemmé válsz, nincs másik, nincs barát és nincs ellenség, csak mi vagyunk együtt, azaz én vagyok egyedül. Magatartás, amely ez ellenséget is képes megszelídíteni és evvel egyidőben megszünteti „a politikai"-t.

Az önellentmondás viszont éppen az, hogy a liberális álláspont – ahogy azt Schmitt definiálja – éppenséggel a schmitti elvárásoknak megfelelő lehető „legpolitikaibb" álláspont, ami csak lehetséges. Barát mindenki, aki beilleszkedik a liberális politikai kultúra keretei közé, s ellenség mindenki, akivel nem lehet dialógust folytatni, kompromisszumot kötni. „A politikai" meghatározása dogmatizmust föltételez, és Schmitt tulajdonképpen dogmatizmusként ábrázolja a liberalizmust, elvitatva tőle a kommunikatív cselekvést, a *deliberatiót*, a kanti nyilvános tér létrehozásának politikai lehetőségét.

Másfelől, maga Schmitt mondja „a politikai" természetéről, hogy a kultúra, a gazdaság, a jog bármely területéről el lehet indítani a politikai definíciót, a barát/ellenség megkülönböztetést. „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi, vagy más ellentétekből merítheti erejét [...]" (Schmitt, 2002: 26.) És megfogalmazza a liberális humanizmusról azt is, hogy imperialista, agresszív humanizmus.

Tehát van két állításunk, s ezek látszólag ellentmondásban állnak egymással. A liberalizmus (humanizmus) – amikor kultúra – lefegyverez, megszünteti „a politikai"-t. A liberalizmus – amikor politika – hódító, gyarmatosító, s mint ilyen – látszólag – teljesíti „a politikai" elvárását.

Ám egy újabb fordulattal ez az ellentmondás eltüntethető. Ha megkülönböztetjük „a politikai" fogalmát a politikától, nevezetesen a rámutatást, definíciót, a barát/ellenség politikai meghatározását (a politika általános, elvi természetét) a napi politikai cselekvéstől, akkor az ellentmondás egyszerűen elpárolog. Hiszen lehetne azt mondani, hogy a liberalizmus, éppen mert kultúra, kivonul „a politikai"-ból, de van liberális politika, úgymint a magukat liberálisoknak vallók különféle célokat követő politikája.

Tehát álmodozó, legyöngítő humanista kultúrának tekinteni a liberalizmust, még Schmitt saját fogalomrendszerében sem jelenti minden kétséget kizáróan azt, hogy legalábbis nem válhat bármely pillanatban politikaivá e kultúra.[32] Talán még megengedhető módon utalhatnánk arra, hogy a liberalizmus legádázabb ellenfelei és kiváltképpen ők, éppen evvel vádolják a liberalizmust: vizet prédikál – toleranciáról és multikulturalizmusról beszél –, miközben bort iszik: leigáz, lerohan, meghódít.[33]

Amit Schmitt mégis szemére vet a liberalizmusnak, az a decizionizmus elutasítása, ami nem más, mint „a politikai eszme magja, az igényes morális

---

[32] Carl Schmitt az egyetemes humanizmust „aszimmetrikus ellenfogalomnak" tartja. Nemzetközi kontextusban fogalmazza meg, 1976-ban: „A humanitásnak, egészében és önmagában véve nincs ellensége. Mindenki a humanitás része. »A humanitás« így aszimmetrikus ellenfogalommá válik. Ha diszkriminál a humanitáson belül és evvel megtagadja a humanitást egy rendbontónak vagy annak, aki meg akar semmisíteni, akkor a negatívan értékelt személy nem személlyé változik és élete ettől kezdve már nem bír a legfőbb értékkel: értéktelenné válik és meg kell semmisíteni. Így az olyan fogalmak, mint »emberi lény« a legmélyebb egyenlőtlenség lehetőségét hordozzák, ami által »asszimetrikussá« válnak." (Schmitt, 1987: 88.). Ugyanez *A politikai fogalmában*: „Az ellenfelet már nem ellenségnek hívják, ám azért, mint béketörőt és a béke megzavaróját mégis *hors-la-loi*-vá és *hors l'humanité*-vé nyilvánítják, és a gazdasági hatalmi pozíciók megőrzése vagy kiterjesztése érdekében folytatott háborút a propaganda mozgósításával »keresztes hadjárat«-tá és »az emberiség végső háborújá«-vá teszik." (Schmitt, 2002: 55.). Schmitt nem veszi észre, hogy a *volonté generale*, amelyet ő maga a Nép és Vezér azonosságaként fog föl, ugyanaz az aszimmetrikus ellenfogalom, ezúttal azonban a saját közösségre vonatkoztatva.

[33] Maga Schmitt is látszólag tisztában van evvel az önmaga által is tudatosan a liberalizmus nyakába varrt ellentmondásossággal: „...ez az állítólag nem politikai és ráadásul látszólag politikaellenes rendszer vagy a fennálló barát/ellenség csoportosításokat szolgálja, vagy pedig új barát/ellenség csoportosításokhoz vezet és nem képes elmenekülni »a politikai« következménye elől." (Schmitt, 2002: 55.). Ami így, ebben a formában utalás arra, hogy Schmitt is számol teoretikusnak szánt konstrukciója aktuális, politikai következményeivel, avval a csiki-csukival, melyet játszik.

döntés" (Schmitt, 1992: 35.) elutasítása. Annak kijelentése, hogy morális kérdésekben nem lehet igazságot tenni: amorális kijelentés. Tulajdonképpen ez így nem teljesen igaz; mert pontosabban úgy lehetne fogalmazni, hogy az „amoralitás moralitásának" állítása. Egy ilyen megfogalmazás pedig megfelel Schmitt azon törekvésének, amely a liberalizmust paradoxonok előállításával jellemzi, miközben éppen ő az, aki ezeket a paradoxonokat a liberalizmus számára létrehozza.[34]

Végső soron a jó és rossz kérdése mindig transzcendens kérdés. A transzcendencia elutasítása a moralitás elutasítása is egyben, visszavonulás a vitába. Mindez pedig azt is jelenti, hogy a politikai abban különbözik a politikától, hogy míg „a politikai" a transzcendensre vonatkozik, az abszolútumok küzdelmének végső szakaszára, a politika valamiféle napi technika, ügyek vitele, netán vita is lehet.[35] A liberalizmus lehet a szó technicizált értelmében politikus, de éppen racionalizmusa okán a politika valódi természete rejtve marad előtte. Ahogy ezt John P. McCormick kimutatta, a politika természete a mítoszban ragadható meg (McCormick, 1997: 83–121.), ami leküzdi a nietzschei modernitásszorongást, s ábrázolja a Jó és Rossz transzcendens, manicheus küzdelmét.

„A politikai" elkülönítése a politikától azonban még mindig igényel némi részletezést, amihez Schmitt maga adja meg a kulcsot. Azt mondja, hogy a politika – napi szinten – nem más, mint mindazon erők tevékenységének neve, amelyek az állam hatalmával szemben a társadalom hatalmára teszik át a hangsúlyt és végső céljuk az állam szuverenitásának megkérdőjelezése, fölszámolása. Innen pedig az következik, hogy mindazok az erők (s itt Schmitt konkrétan mindenekelőtt a szélsőséges, államellenes pártokra gondol, azaz a kommunistákra és nácikra), amelyek képesek az állammal szemben „társadalmi

---

[34] Anonim bírálóm igen jól fogalmazza ezt meg, s rámutat arra is, hogy itt teológiai erőfeszítésről van szó: „Tudható, hogy teológiai értelemben Schmitt ezen a ponton rendszeresen arra utal, hogy a legnagyobb gonosz mindig elrejti ténykedése valódi jellegét, a megbékélés ígérete valójában pusztítás, a háborúk megszüntetésének célkitűzése pedig korlátlan háború, a konfliktusok jogi és erkölcsi keretének felszámolása."

[35] Hasonló értelmezéssel kísérletezik Ernst-Wolfgang Böckenförde és Jürgen Habermas is. Böckenförde szerint: „A politika nem egy meghatározott köre a dolgoknak, inkább az emberek közötti nyilvános viszony, olyan viszony, amelyet a társulás és széthúzás bizonyos foka jellemez, ami potenciálisan a barát/ellenség megkülönböztetéshez vezethet; a mögöttes tartalma ennek a megkülönbözetésnek az emberi élet bármely területéről származhat." (Böckenförde, 1982: 82.), valamint (Böckenförde, 1998: 38.).

Habermas pedig a következőket mondja: „Mint egy hagyományos filozófust, Schmittet a politikai »természete« érdekelte. Nyilvánvalóan, arisztotelészi alapállásból, a schmitti válasz úgy érthető, mint a *stratégia természetére* adott válasz." (Habermas, 1997: 126. – kiemelés tőlem – B. Z.).

politikát" folytatni, arra is alkalmasak, hogy barát/ellenség megkülönböztetéseket tegyenek, következésképpen a politikainak ez a sarkalatos tulajdonsága (mármint a barát/ellenség megkülönböztetésének képessége) mintegy alászáll, a politikai csatározás részévé lesz, s így nem csak kiüresíti „a politikait", elfoglalván helyét, de a transzcendens vonatkozások hiányában a politikai életből kiküszöböli a moralitást. Mindebből jószerivel az is következik, hogy „a politikai" morális tisztán tartása (és egyben az állam morális entitásként való meghatározása!) a biztosítéka annak is, hogy a barát/ellenség meghatározás a társadalmi politika szintjén nem csak nem kívánatos, de lehetetlen is.

Ha tehát visszavezetjük Carl Schmitt közvetlen liberalizmus kritikáját a politikai filozófiai főmű, *A politikai fogalmára*, akkor nem politikai, hanem morálfilozófiai ellenvetést találunk a liberalizmussal szemben.

Schmitt liberalizmus interpretációjából kibontakozik a liberalizmus többsíkú morális önellentmondása. A liberalizmus, miközben állítja az egyének morális egyenlőségét, ugyanakkor támogatja a piaci versenyt, azt, hogy a verseny a szorgalmat, törekvést, a kiválóságot, egyszóval *az iparkodást* díjazza, ami egyenlőtlenséget hoz létre, amit aztán a liberalizmus morális különbségként jelenít meg. Másik síkon a liberalizmus, a rá jellemző szkepticizmussal a morális abszolútumot tagadja viszont evvel egyidőben az individuum morális döntéseinek abszolutizálásába torkollik.

A morális paradoxon legyöngíti a liberalizmust, mert az végső soron a liberalizmus saját metafizikai előfeltevéseinek mond ellent.

Így „a politikai" szintjén a liberalizmusnak, mint a morális világ paradox tagadójának, nincs mondandója, még akkor sem, ha politikai szinten képes aktív maradni és a parlamentarizmus működtetésével önnön létezésének látszatát kelteni. Ez a látszatvilág az, amit Schmitt elutasít.

Ahogy már utaltunk rá, Carl Schmitt egyik legfontosabb inspirációs forrása az ultramontán (korábban Guizot-követő, konzervatív-liberális) Juan Donoso Cortés,[36] 1848 demokrata-liberális forradalmainak kiengesztelhetetlen katolikus ellenfele. Donoso Cortés szerint a liberalizmus se nem hal, se nem hús, döntésképtelen és csak vitázni tud, s ha a Halál inkognitóban jönne, akkor a liberalizmus alakját öltené (Gralher, 1988: 81.). Ezt ismétli meg Schmitt: a liberalizmus megfosztja önmagát a politikai lehetőségtől, minden állítása

[36] Érdemes fölhívni a figyelmet arra, hogy a Donoso Cortés és III. Napóleon, illetve a Carl Schmitt és Hitler korszakok párhuzamba állíthatóak, mind a parlamentáris rendszerek válsága, mind pedig a javasolt kiút – a diktatúra – tekintetében. Donoso Cortés és III. Napóleon 30-as évekbeli jelentőségét tárgyalja 1937-ben Edmund Schramm (Schramm, 1937). Lásd még: Schramm, 1935.

mellé odahelyezi annak ellenkezőjét, ami az eredeti állítást azonnal semlegesíti,[37] következésképpen újra vissza kell hozni „a politikai"-t, ami szükségképpen először a liberalizmus elvetésével jár. Két álláspont között nem a kompromisszumot kell keresni, ahogy a liberalizmus teszi, hanem választani kell, olyan erővel, hogy az egyiket képesek legyünk nem csak hamis állításnak tekinteni, de végérvényesen el is vetni, vagy még durvábban: megsemmisíteni.

Nem sok szó esik róla, de figyelemre méltó, hogy Schmitt a *depolitizálással* vádolt liberalizmussal az orosz autoritarizmust állítja szembe. Az 1929-ben, előadás formájában megjelent *A semlegesítődések és depolitizálódások* című szöveg így kezdődik: „Mi itt Közép-Európában *sous l'œil des Russes* [az oroszok tekintete alatt] élünk. Egy évszázada már, hogy pszichológiai pillantásuk keresztülhatolt nagy szavainkon és intézményeinken; életképességük elég erős ahhoz, hogy ismereteinket és technikánkat fegyverként hatalmába kerítse; lenyűgözően eltökéltek racionalizmusukban és ennek ellentétében, valamint az ortodoxiában rejlő jóra és rosszra való hajlamban." (Schmitt, 2002: 56., a fordítást kissé megváltoztattam).

Schmitt keserűen ábrázolja a liberális 19. századot, mely kiteljesíti Benjamin Constant fejlődésmodelljét. Constant, megjósolva a 19. század fejleményeit, négy olyan „átváltást" pillant meg, amelyek révén az európai ember a modernitásba lép. A háborút, mint a gazdasági szerzés eszközét a kereskedelem helyettesíti (ökonomizmusnak nevezhetnénk); a közvetlen demokráciát fölváltja a képviseleti rendszer (és a civil társadalom politizálódása); a közélet szabadságát a magánélet szabadságával cseréljük el (individualizmus); a törvények és személyek önkényét a morális tekintély által korlátozott univerzális törvények uralma váltja föl (joguralom).[38]

Mindaz, amit Constant a civilizáció haladásaként, az ész és erkölcs uralmaként üdvözöl, Schmitt szemében a liberalizmus politikai *erőtlenségének* jele, ám sokkal inkább „a politikai" elvesztésének, a „semlegesítődések és a depolitizálódás" útja. Ugyanazt a haladást egyikük üdvös gyarapodásnak és szabadságnak, másikuk a *depolitizálódás* haladásának látja.

Schmitt, a kommunitárius-republikánus Rousseau nyomán a nép – *qua nép* – részvételét hiányolja a politikából, elveti a képviseleti kormányzást és a demokratikus szavazásnak az aktusát is individuális akaratnyilvánításnak tekinti. Azt panaszolja, hogy a „nép akarata" sehol nem jelenik meg a képviseleti

[37] Lásd: „A semlegesítődések és depolitizálódások korszaka" (Schmitt, 2002: 56–68.).

[38] Lásd: Constant, 1997.

rendszerben, hiszen az összegzett szavazatok sem jelenthetik a népakaratot.[39] Igaza van, hiszen az egyén, amikor bevonul a szavazófülkébe, nem „mint nép" szavaz, hanem szigorúan egyénként, sőt, a szavazás a legtisztább magánéleti logikát követi.

Mindebből Schmitt számára az következik, hogy az a magasabb rendű szabadság, amelyet Constant a moderneknek tulajdonít, tulajdonképpen nem más, mint „a nép" szolgasága. A nép, *qua nép*, csakis közvetlenül, s nem a liberális individuum által nyilváníthatná ki politikai akaratát, és ez volna az egyetlen valóságos politikai akarat. A nép „alaktalan alakító", s mint ilyen, a politika egyetlen legitim cselekvője.

2. Az illiberális demokrácia elemeinek feltérképezése

Az *illiberalizmus* a liberális demokrácia ellenpólusa úgy, hogy a liberalizmus és demokrácia közötti őseredeti feszültséget Carl Schmitt előbb a végletekig kifeszíti, majd színleg – a demokrácia javára oldja föl.

Carl Schmitt szerint – a weimari demokrácia és alkotmány kritikája nyomán és annak teoretikus értelmezésében – a társadalom szétesése azért következhet be, mert a szervezett társadalmi csoportok, a civil társadalom, az ebből kinövő pártok, a szabadság nevében és liberális ösztönzésre magukhoz veszik, végső soron kisajátítják a politikát, ami pedig nem is az övék. A politikai akarat társadalmasodik és végül szétesik. Schmitt *illiberális* ellenjavaslata szerint az államnak vissza kell vennie „a politikait", azaz teljes, a társadalmi autonómiákat eltüntető állammá, totális állammá kell válnia. Az állam liberális korlátozása és az egyéni szabadság érvényesítése érdekében bátorított

[39] A Nép születik meg a vezetettek és a vezető egybeolvadásának aktusával, s a közfelkiáltásban ölt valódi testet. Carl Schmitt ezt nevezi „akklamációnak". Hasznosítani akarván Carl Schmitt „akklamációját", Mitchell Dean három modern, Giorgio Agamben, Ernst Hartwig Kantorowicz, Erik Peterson nyomdokain haladó, a liberális demokráciákban szerinte megnyilvánuló „akklamációt" ír le: az „autoriter" akklamációt, amelyet a vezető hoz létre és irányít (különböző pártnagygyűlések, a *Békemenet* vagy a „Nemzeti konzultáció" lehetne ilyen); a tömegkommunikációs akklamáció a médiumok konszenzusa révén jön létre; a „Like"-akklamáció, amely a közösségi médiában keletkezik (Dean, 2017). Bármennyire érdekes azonban a megközelítés, jó néhány problémát figyelmen kívül hagy, illetve a digitális média akklamációs új, jótékonyan tágító terrénumának lát (s amit, Donald Trump sikeresen lakott be). Ha a médiapluralizmus elszegényedik, ha a közösségi médiát elárasztja az előgyártott kormányzati mém, fake news, elárasztják a parancstrollok, akkor végül az akklamáció visszahullik az „autoriter akklamáció" kategóriájába, s az lesz, aminek Carl Schmitt látni akarta: *epifánia*.

társadalmi autonómiákat, civil társadalmat államosítani kell, abban az értelemben, hogy „állammá" kell ezeket visszaváltoztatni, ahol „a politikai" egyetlen legitim *locus*a található.

Carl Schmitt tehát a liberalizmust, s a vele egylényegű parlamentarizmust (utóbbi az előbbinek intézményesítése) nevezi meg ellenségként. A liberalizmus: parlamenti vita, üres beszéd, duma. Ezért a Stephen Holmes által, címben is használt szóval illeti: debil („The Debility of Liberalism" Holmes, 1993: 37–60.), azaz gyönge, erőtlen, kimerült, egyszóval döntésképtelen, mert hiányzik belőle a vezérlet (Führung,[40] leadership).

A liberalizmus azonban nem csak önmagában „debil", de az egyént is idiótává teszi.

Az *idiotes* kifejezést az antik görögök a politikától a magánszférába visszahúzódó emberre értették, aki kizárólag a saját, önös érdekeivel törődik és közéleti közönybe süpped.

A görögök tehát éppen annak fogták föl az „idiótát", amilyen állapotba Schmitt szerint a liberális individualizmus és a liberalizmus gazdasági párja, a kapitalizmus kényszeríti az embert, s aminek intézményes kifejezése a parlamentarizmus.

Ezen a ponton azonban új önellentmondás látszik kibontakozni. Carl Schmitt a liberális parlamentarizmust és kapitalizmust kárhoztatja azért, mert az individuumot idiótává teszi. Viszont a Vezér a Népet, amelyik a szuverén döntéshozás forrása, a politikai akarat letéteményese, szintén idiótának tekinti.

Adolf Hitler[41] keresetlenül, így fejezi ki a tömeg idiotizmusát, politikai alkalmatlanságát: „A nagy tömegek politikai iskolázottsága sokkal alacsonyabb színvonalon áll, semhogy maguk tudnák megszabni általános politikai világnézetük irányát, és ki tudnák választani az azok megvalósítására hivatott megfelelő személyeket." (Hitler, 2016: 281.) Hitler ezt írja a *Mein Kampf*ban, s hozzáteszi, a tömeg „női princípium", mert alakítást igényel, önállóan nem is létezik: „A tömeg hasonló a nőhöz, kinek lelkivilágán nem annyira az elvont

---

[40] Adolf Hitler a *Mein Kampf*ban, a Carl Schmittével egybecsengő parlamentarizmus-kritikát összekapcsolja a „felelősség" fölvetésével: „Nem vezet-e a mi parlamentáris, többségi elvünk a vezéri gondolat teljes lerombolásához?" (Hitler, 2016: 269.)

[41] A *Mein Kampf* kritikai kiadása, melyet a továbbiakban idézek – véleményem szerint – a német tudományosság legfontosabb és legtermékenyebb vállalkozásai közé tartozik. A „Verstehen" (megértés: Wilhelm Dilthey) szellemtudományos hagyományba illeszkedve, teljes mélységében tárja föl Adolf Hitler gondolkodásának jellegét, forrásait, előítéleteit. Ez indokolja, hogy Carl Schmitt elméletileg kifejtett álláspontjával összehasonlítsuk a *Mein Kampf* egyes – hangsúlyozom: egyes –, odavetett kijelentéseit.

értelem, mint inkább a meghatározhatatlan érzelmekre alapított, őt kiegészítő erő iránti vágyódás uralkodik, és aki maga is inkább meghajlik az erős előtt, semmint, hogy a gyengét uralja. Éppen így a tömeg is inkább azt tiszteli, aki uralkodik, semmint azt, aki esdekel, és bensőjében inkább kielégíti egy olyan tan, ami nem tűr meg maga mellett mást, szemben a liberális szabadság engedékenységével." (Hitler, 2016: 181.)[42]

Joggal merül föl azonban a kérdés, hogy Hitler parlamentarizmusról, tömegekről alkotott véleményét szabad-é összevetni Carl Schmitt konstrukciójával?[43]

Barbara Zehnpfennig, noha elsősorban a *Mein Kampf* rasszizmusát elemzi, de néhány helyen említést tesz Carl Schmittről. A „barát-ellenség" fogalompárt, a harcot tranzakcióvá pacifikáló kapitalizmus- és parlamentarizmus-kritikát, s azt, hogy a német összeomlásért a liberalizmus határozatlanságát, engedékenységét, döntésképtelenségét teszi felelőssé, Hitler mintha szó szerint Schmitt-től venné át (Zehnpfennig, 2018: 40.; 51.; 123.; 127.; 130.).

Visszakanyarodva a gondolatmenet elejére, itt megismétlődik az a paradoxon, amit a reprezentáció kapcsán már említettünk. Schmitt ellenjavaslata, az amelyik az individuumot a szuverén néppel helyettesíti, azt jelenti, hogy a liberális felfogás szerinti civil társadalomban a saját individuális hatalmát még jelentős mértékben megőrző egyént „államosítjuk", ami megfosztja ugyan az embert az önálló politikai cselekvés perspektívájától, ám az individuum tömeggé

---

[42] Zárójelben: a politikai erényt, a *virtùt*, Machiavelli is a „férfiassághoz" kötötte, s a szerencsével mint női princípiummal állította szembe: „a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látnivaló, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzetni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek és merészen parancsolgatnak neki." (Machiavelli, *A fejedelem – XXV. Mit ér a szerencse az emberi dolgokban, s hogyan lehet vele szembeszállni*. Lásd még: Becker, 2012.)

[43] A félreértések elkerülése végett, idekívánkozik egy rendkívül lényeges, matematikai rigorozitással megfogalmazott megjegyzés: minden náci, fasiszta *teoretikusan* illiberálisnak tekinthető, de nem minden illiberális teoretikus szükségképpen tekintendő *politikailag* nácinak vagy fasisztának. Carl Schmitt az illiberalizmus teoretikusa, és csak konjunkturálisan lett a náci párt tagja (igaz, illiberalizmusa erre eleve „képesítette"), vagy tekintették őt „náci koronajogásznak" is, jóllehet ilyen beosztás, cím, funkció nem létezett. Képletem jelezheti, miért nem akar – s nem is fog soha – megszűnni a vita Carl Schmitt *teoretikus teljesítményének politikai* értelmezése körül. Továbbá, az is alátámasztja radikális tézisemet, hogy sok, nem kommunista, baloldali, marxista politikafelfogásban fölfedezhetünk az illiberalizmushoz tartozó elemeket (kiváltképp a rousseau-i inspirációt és persze Carl Schmitt hatását) anélkül, hogy a fasizmus vagy nácizmus gyanúja egyáltalán fölmerülhetne. Mindazonáltal őszintén meg kell vallanom, hogy a nép „idiotizmusára" vonatkozó szövegrészt Carl Schmittnél nem találtam, hacsak nem utal erre az, amit az 5. jegyzetben már idéztem; így ezen a helyen csak az antiliberalizmus egyfajta analógiájáról beszélhetek.

transzformálásán keresztül alkalmasint ugyanahhoz vezet: az idiotizmushoz. Ha a „civiltől", a *citoyen*től, a közérdek előmozdítása érdekében tevékenykedő polgártól, elzárjuk „a politikai"-t (márpedig Rousseau, Schmitt interpretációjának ellentmondva, a köztársasági polgárra gondolt, amikor az általános *akarat*ról elmélkedik), mert az kizárólag az államnak fenntartott felségterület, akkor úgy depolitizáljuk a társadalmat, hogy a Vezér és Nép akaratközösségének létrehozása érdekében totálisan átpolitizáljuk azt. Más megfogalmazásban: a totális állam megszünteti ugyan a magánéletet, úgy, hogy azt teljesen ellenőrzése alá vonja, ám új életet is ad neki, amikor mindenkit mozgósít. Az új élet vére pedig nem más, mint a Vezér iránti lojalitás, ami az egyén egyetlen és kizárólagos identitásává válik.

Carl Schmitt tehát megalkot egy *képet* a liberális parlamentarizmusról, amivel szembeszögezi saját, a kontraktualizmustól megfosztott, rousseau-i vételésű demokratikus-kommunitárius elképzelését, ami vezető és vezetett azonosságára épül, s ahol a törvények vita nélkül születnek: „Rousseau szerint ennek az egyöntetűségnek addig kell elmennie, hogy a törvények *sans discussion* szülessenek meg." (Schmitt, 2000: 14.)

Tényszerűen tudomásul kell venni, hogy az ember politikai idióta, ezért, optimista, romantikus antropológiára vall, és persze képtelenség azt föltételezni az individuumról, hogy racionális, diszkusszión alapuló szerződéseket kötne a kölcsönös előnyök figyelembevételével, a politikai társadalom rendjének, s ami még fontosabb, a politikai kötelességnek a biztosítása érdekében. Az individuum, a kapitalizmus piaci logikájának megfelelően, legföljebb saját érdekében végez, egyéni vágyait és gyarapodását elősegíteni hivatott tranzakciókat.

Nyilvánvaló, hogy az individualista liberalizmus romanticizmusát helyettesíteni hivatott heroikus perszonalizmus nem kevésbé romantikus vízió „a politikai"-ról.[44] Ám a liberalizmus lényegét és kritikájának élét tekintve, Carl Schmittnek mégis igaza van, amikor kifejti, hogy a liberalizmus, miközben érvényre juttatta az *individualizmust*, magára hagyta az egyént a maga *identitásának* problémáival.

---

[44] Carl Schmitt romanticizmusával a kortársak teljesen tisztában voltak. Reinhard Mehring először Karl Löwith-et említi, aki Schmittnek „az esztéticizmus, okkazionalizmus és opportunizmus" romantikával szemben megfogalmazott vádjait, 1935-ben, Schmitt ellen fordítja. Azonban Schmittnek ez az értékelése már a 20-as években toposszá vált. Mehring idézi Johannes Kirschwenget: „»Mi [bonniak] úgy tartjuk, hogy ő [Schmitt], *saját meghatározásának értelmében* kimagasló romantikus«" [kiemelés tőlem – B. Z.]. A „Schmitt vs. Schmitt", intellektuális körökben, megszokott társasjáték volt a 20-as évektől kezdve (Mehring, 2017: 113.).

Politikailag (és, mint tapasztalhattuk, történetileg is), Schmitt megoldása ellentmondásokkal terhes. A népi részvétel nem csak alaktalanná teszi a politikai főszereplőt (a „Nép"-et), de alakító erejétől is megfosztja. A valódi viszony ugyanis nem az, hogy a nép, saját szuverén akaratából, pajzsra emeli a Führert, hanem sokkal inkább az, hogy a Führer pajzsra emelteti magát, miután „lenyűgözte"[45] népét, hogy aztán a demokrácia nevében, leigázhassa. A reprezentáció szövegösszefüggésében ez annyit tesz, hogy a Vezető nem a nép passzív, szimbolikus képviselője (ahogy az a liberális reprezentációban megfogalmazódik), hanem ezen túl szimbólumteremtő Vezér, s tevékenységével teszi magát elfogadhatóvá (Pitkin, 1967: 107.), azok számára, akiket alkalmasint rajongó híveknek tekinthetünk. Tehát a közvetlen demokrácia népe nem cselekvő alanya, hanem sokkal inkább tárgya a politikának.

Ám a rajongást, az egyszemélyes Vezér iránti lojalitást össze lehet téveszteni a politikai képviselettel, amiből aztán – Schmitt szavaival – a *legitimitás* származik.

A liberalizmus szókészletében a politikai részvétel nem valamilyen monolitikus fogalom, amely pusztán szavazást vagy közvetlen akarati megnyilvánulást jelent, sőt, a legkevésbé jelenti azt. A participáció az egész politikai rendszert jellemző (vagy nem jellemző) hálója az eljárásoknak és testületeknek, tanácskozásoknak, bizottságoknak és kvázi döntéshozó fórumoknak, nyilvánosságnak és médiapluralizmusnak, sőt a decentralizált intézményeknek is[46] – egyszóval az autonómiák hálója –, amelyeket Schmitt, a sok-sok ellentmondást, vitát, problémakötegeket, gordiuszi csomóként átvágva, plebiszcitárius demokráciával, a választást a megerősítő közfelkiáltással vél helyettesíteni. Mai fogalomhasználattal úgy mondanánk, hogy a poliarchiát, a *többosztatú társadalmat* akarja megszüntetni (Dahl, 2006) és azt (több értelemben akár) *egyneműsíti*, a Vezér személyében és az államban oldja föl.

---

[45] Itt Susan Sontag kifejezését és annak értelmét használom, „Fascinating Fascism" (Sontag, 1975). Magyarul az esszé címe sem az eredeti szójátékot nem adja vissza, és nem utal arra sem, amit Sontag kifejt: „Fülbemászó fasizmus" (Sontag, 2002). Az esszé egyébként arról a Leni Riefenstahlról szól, aki jelentősen hozzájárult a fasizmus (nácizmus), valamint Adolf Hitler személyének mitológiai képpé formálásához, ahhoz, hogy Hitlert karizmatikus vezérnek fogadja el a nép.

[46] Alexis de Tocqueville a decentralizált hatalomban, vagyis a „városi önkormányzatban" („town spirit"), a társulásokban (civil társadalom), a média plurális szerkezetében, a bírók szakmai – a közvélemény nyomásának nem kitett – függetlenségében látta az *uralom* kiterjesztésének korlátait. Max Weber a karizmatikus *uralomról* ír, ami éppen a tocqueville-i autonómiák megszüntetésének következményeként keletkezik.

A „testületek, tanácskozások, bizottságok és kvázi döntéshozó *fórumok*" mindegyike, más-más szempontok alapján *nem hatékony* és/vagy *haszontalan*. Vagy azért, mert a „civil társadalom" valamelyik alaktalan, fölhatalmazás nélküli képződménye ejti túszul ezeket, paralizálja az államnak (és implicite a Vezérnek) „a politikai" definíciójára való jogát, vagy azért, mert pusztán az üres duma intézményesítése, ahogy az egész parlamentarizmus is az.

A liberális reprezentáció-fölfogással szembeállított törekvést Hannah Pitkin a „szimbolikus reprezentáció" megfogalmazására tett kísérletnek, szélsőséges változatában pedig fasisztának nevezi (Pitkin, 1967: 92–112.).

A szimbolikus reprezentáció röviden annyit tesz, hogy az időről-időre tartott választásokon nem a Vezetőket cserélgetjük, hogy azok valóban a népet képviseljék, hanem a Népet alakítjuk azzá, amit a Vezér képviselni óhajt. A nép – mondja Otto Koellreutter, a III. Birodalom neves jogásza, aki Schmitttel versenyez hírnévért és pozícióért, és ezért lesz maga is náci párttag – „az a hangszer melyen a politikai vezérnek játszania kell. Amennyiben helyesen találja el a hangokat azon a hangszeren, ami azt jelenti, hogy a nép az ő vezetői képességébe veti bizalmát, akkor megteremtődik a politikai vezér tevékenységéhez elengedhetetlenül szükséges alap is. De a nép sohasem képes önmagát vezetni". Így valóban előáll, amit Schmitt kívánatosnak tart: a vezetők és vezetettek azonossága, amely a karizmatikus vezető mesterien és mesterségesen létrehozott *képét* foglalja jelentést adó keretbe, s ami aztán a parlamentarizmust mintegy automatikusan fölöslegessé, idejétmúlttá teszi.

Következésképpen a parlamentarizmust ki is lehet iktatni, a helyére mint döntéshozót, a népet, illetve annak reprezentánsát, a Vezért lehet helyezni, ami viszont azt eredményezi, hogy a nép azzá a tömeggé válik, amit a kritizált kapitalizmus és liberalizmus előzőleg létrehozott.

A nép és Vezér (Führer) viszonyát a politika teológiai konstrukciójának keretében remekül ábrázolja Eric Voegelin, 1938-ban, ami miatt aztán menekülni is kényszerült Németországból (Voegelin, 2000a).

Voegelin úgy látja, hogy politikai vallások a szakrális közösség képét és evilági közvetlen valóságát teremtik meg. A 17. század, azaz Hobbes *Leviatán*ja óta a szakrális közösség fokozott mértékben evilági lesz és mindinkább eltávolodik a földöntúli univerzalizmustól. (Nyilván Voegelin nem láthatta előre, ezúttal megváltozott formában, az evilági univerzalizmus és Immanuel Kant újjászületését a II. világháború után, ami a modern liberális demokráciák alapját képezi.) Isten eltűnik az univerzumból, de megjelenik az evilági szakrális közösség formájában, közöttünk. Amilyen mértékben tűnik el Isten a világ

tartalmainak földöntúli hátteréből, olyan mértékben jelenik meg magukban az evilági tartalmakban, majd ezek a tartalmak isteniekké válnak. Az Istenre vonatkozó szimbólumrendszer alkalmas arra, hogy újjászülessen a szekuláris szimbólumok formájában.

Schmitt megoldását tehát Voegelin helyesen értelmezi: „Az életben az egyén viselkedése, fizikai és szellemi léte csak annyiban fontos, amennyiben az általános közösség létéhez kötődik, ami számára a *realissimum*ot [legfelső realitást – B. Z.] jelenti." („The Political Religions" – Voegelin, 2000b: 64.) Amikor, mintegy megvilágosodásként, ebbe a közösségbe *képzeli* bele magát az egyén, azt is természetesnek fogja tartani, hogy pusztán eszköze a legfőbb akaratnak, s aláveti magát a tekintélynek. (Tegyük hozzá, hogy Kant ezt „kiskorúságnak" nevezi, s a Felvilágosodást, mint a saját értelmére hagyatkozó egyén felnőtté válását írja le.) Az eredmény az evilági szakrális közösség, a zárt társadalom, amit Voegelin *corpus mysticum*nak nevez, s aminek a lenyűgözés-elkárhozás világivá tett rítusaival, az *unio mystica* keretében, folyamatosan meg-megújítják az evilági istenivel való egyesülést.

Ez a nem elhanyagolható miszticizmussal telített,[47] gondolati út, a „vezérdemokrácia" (Max Weber: *Führerdemokratie*) igazolása, ideológiája, ám legfőképpen politikája,[48] s az *illiberális* eszmei konstrukció lényegéhez tartozik.

---

[47] A Benito Mussolini által jegyzett, de javarészt Giovanni Gentile által írt *A fasizmus doktrínája* c. szócikkben a következő, egzaltált mondatot olvassuk a demokrácia „népéről": „A Fasizmus ilyenformán a demokrácia azon formájával áll szemben, amelyik a nemzetet a többséggel azonosítja, lealacsonyítva azt a legnagyobb számosság szintjére; de a legtisztább formája a demokráciának, amennyiben a nemzetet úgy fogjuk föl, amint azt kell is, a minőség és nem a mennyiség szempontjából, mint egy eszmét, a leghatalmasabbat, mert a legetikusabb, legkoherensebb, legigazabb, ami a népben, mint kevesek öntudata és akarata jut kifejezésre, ha nem éppen valóban az egyedüliben, ami a tömeg öntudatában és akaratában jut végső kifejezésre, az egész csoportban, melyet etnikailag a természeti és történelmi körülmények alakítottak nemzetté, mint egységes öntudatot és egy akaratot, egyazon fejlődési sorban és szellemi alakulásban." (Mussolini and Gentile, 1932)

[48] Nagy mértékben elfogadom Körösényi András elemzését és következtetéseit a „plebiszcitárius vezérdemokráciára (PVD), mint demokratikusan legitimált tekintélyelvű (endogén) politikai rendszerre vonatkozóan" (Körösényi András, 2017). Ebből a perspektívából úgy értelmezem, hogy a PVD politikai rendszerének igazolása, ideológiája, de mindenekelőtt politikája, vagy politikafelfogása Carl Schmitt illiberális konstrukciójából származik. Akár úgy is fölfogható, hogy az, amit Körösényi politikatudományi szempontból mond, kiegészíthető jelen írás mondanivalójával, és különös tekintettel annak a résznek a kibővítése, ahol Körösényi – meglehetősen röviden – a *polityről*, a politikai közösség PVD által eredményezett új szerkezetéről mond. A bővebb kifejtésnek nem itt van a helye, ezért csak jelzem, az én megközelítésemben a „karizmatikus vezető" az erős politikai elszántsággal és kíméletlenséggel kiépített PVD *eredménye*, még akkor is, ha politikai tehetség és képesség szükséges a kiépítéshez. Ez az értelmezés közelebb áll a Weberéhez is. Ha a „karizmatikus vezér" szekularizált próféta, akkor minduntalan csodákat kell végrehajtania, hogy igazolja prófétaságát: „A karizmatikus au-

Schmitt történeti és teoretikus narratívájában a liberális parlamentarizmus ellentéte a jakobinusok, bolsevikok demokratikus felfogása, és az általuk gyakorolt „demokratikus diktatúra". Ez a diktatúra ugyanabból az igényből fakad, mint aminek kielégítésére maga Schmitt is kidolgozza a maga teóriáját. Azaz, a „nép" (ezúttal kisbetűvel) definíció után kiált, amit a liberális demokráciában a különböző *elitek* által vezérelt csoportok mind-mind a saját önös érdekük alapján – mondhatni partikulárisan – megkísérelnek. Eszközeik ehhez a propaganda, a nevelés-oktatás és szervezett manipuláció (Schmitt, 1994: 25–32.). Schmitt ellenjavaslata, amivel aztán az egész liberális-demokrata konstrukció érvénytelenségét is bizonyítottnak véli, a demokrácia sajátos felfogását eredményezi: a Nép, az *egységes akarat* demokratikus lényegévé, szubsztanciájává válik.

Carl Schmitt azonban tovább megy és megvilágítja az *unio mystica* egy újabb előfeltevését, amely kifejezetten és szorosan kötődik „a politikai" leírásához, s így természetesen a „barát-ellenség" kategóriapárhoz, viszont annál profánabb, mondhatni politikaibb és beláthatatlan következményekkel jár.

A közösséggel való misztikus egyesület neve, a nagybetűs „Nép" – amelyik a vezér személyében fog testet ölteni, s eljövén életet adó közegébe, a liberalizmus által individualitásától megfosztott egyénnek *identitást* kínál – homogén *kell*, hogy legyen.

Ezt mondja 1926-ban Schmitt: „Minden valódi demokrácia azon nyugszik, hogy nem csak az egyenlők egyenlők, de elkerülhetetlen következményeként, a nem egyenlőket sem fogják egyenlőkként kezelni. A demokrácia tehát szükségképpen először is homogenitást igényel, s másodszor – ha fölmerül az igény – a heterogenitás leválasztását [Ausscheidung], vagy kiirtását [Vernichtung]." (Schmitt, 2017: 13–14.)[49]

---

toritás lényegéből fakadóan jellegzetesen *ingatag: a karizma* birtokosa elveszítheti karizmáját, azt érezheti, amit Jézus a kereszten, hogy Istene elhagyta őt", és hívei számára is bebizonyosodhat, hogy „meg van fosztva az erejétől". Az ő küldetése ekkor véget ér, és kezdődik a várakozás és a reménység keresik a karizma új birtokosát. A régit azonban elhagyják a hívek, hiszen a tiszta karizma csak a saját erejéből – mindig újra igazolódó erejéből – fakadó „legitimitást" ismeri. A karizmatikus hős nem rendeletekből és szabályzatokból – ahogy a „hivatali illetékességet" szokták –, és nem is áthagyományozott szokásból vagy feudális hűségígéretből vezeti le az autoritását, ahogy a patrimoniális hatalom, hanem csak abból meríti és csakis annak következtében őrzi meg autoritását, hogy ereje *igazolódik* az életben. Csodát kell tennie, ha próféta, hőstetteket végrehajtania, ha hadvezér akar lenni (Weber, 1996: 208.). Minden győztes ütközet, diadal, olyan tett, ami igazolja a karizmát. Tanulságos ehhez hozzáolvasni a prófétáról írott vallásszociológiai fejtegetést, amelyben egyebek mellett Weber fölhívja a figyelmet arra, hogy a próféta szándéka, döntő tekintetben egy „új közösség" megteremtésére irányul (Weber, 1992: 146.).

[49] Minthogy kulcsmondatról van szó íme az eredeti: „Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, daß nicht nur Gleiches gleich, sondern, mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nicht gleiche nicht

Schmitt nem hagy semmi kétséget afelől, hogy miként képzeli az igazi, demokratikus politikát, mely „a politikai" természetéből következik.

Közvetlenül két példáját említi a „modern demokráciáknak", ahol a koncepciója megvalósulni látszik: Törökországot és Ausztráliát. Előbbit azért dicséri, mert elszántságot tanúsítottak, amikor „kíméletlenül" („rücksichtlos") kitelepítették a görögöket, utóbbit azért, mert csak a „megfelelő migránsokat" (Einwanderer, „right type of settler" – írja angolul Schmitt) engedik be az országba.

Szélesebb kitekintéssel aztán a brit gyarmatpolitikát és az amerikai demokrácia gyakorlatát hozza föl megcáfolhatatlan bizonyítékául annak, hogy a „szubsztanciális egyenlőséget" nem lehet megvalósítani a szükségképpen jelenvaló, mert szándékosan létrehozott, heterogenitás nélkül. Lett légyen „idegen", „színesbőrű", „barbár", „civilizálatlan", „arisztokrata", „ellenforradalmár" (utóbbi kettő nyilván célzás a jakobinus diktatúra „demokráciájára") vagy éppen „rabszolga" (nyilván az antik Athén és az USA) – a szubsztanciális egyenlőség nem nélkülözheti az ellenséget (Schmitt, 2017: 15.).

Pár év múlva megmutatkozik a politika természete Németországban is, azaz „a politikai", „das Politische", a barát-ellenség tartalmat kap és valóban politikává válik.

A schmitti demokrácia értelmezésben tehát az egyenlőtleneket nem kezeljük egyenlőkként. Ez, az emberi méltóság univerzális moralitása alapján álló liberális számára teljességgel elképzelhetetlen – viszont Schmitt ezt az attitűdöt, az „absztrakt indididuum" képzetét „felelőtlen ostobaságnak" („unverantwortliche Torheit") tekinti, ami káoszhoz vezet, s voltaképpen, amint a fölsorakoztatott példákból láthattuk már, megvalósítása lehetetlen.[50]

A homogenitást, egyenlőséget elő kell állítani, oly módon, hogy a heterogenitást megszüntetjük, s akkor végeredményben létrejön az igazságos, demokratikus társadalom.

Carl Schmitt demokrácia leírásában megadja a szubsztanciális megkülönböztetés, s evvel a homogenitási kritériumot, ami nem más, mint a nemzeti egység. Az egy nemzethez tartozók hozzák létre a homogén társadalmat, s egyenlőségről csak ezekben az így létrejövő, kívánatos társadalmakban lehet

gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder *Vernichtung* des Heterogenen." (Kiemelés tőlem – B. Z.)

[50] A „homogenitás"-koncepciót elemzi William Rasch (Rasch, 2019: 110–113.).

szó. Vegyük észre, a „kell társadalma" nem állapot, hanem folyamatosan, állandóan célra tartó társadalom, önmagával harcban álló társadalom.

Ha az elmondottakat röviden összefoglaljuk, akkor világos, hogy a népképviseletet (liberális parlamentarizmust) nem szabad összetévesztenünk a nép képviseletével (Führerdemokratie, Schmitt), s bármennyi kritika érné az előbbit, az utóbbi nem korrekciója, hanem alternatívája amannak; így két különböző demokrácia-fogalomról, s még inkább, politikai gyakorlatról beszélünk. A két fölfogás között nem lehetséges hidat verni, s akkor Carl Schmitt el is érte célját, a liberalizmusra és illiberalizmusra osztott világ dichotóm világértelmezést.

3. Következtetés helyett

Erős a benyomásunk, hogy a politika természetéről, „a politikairól", nem lehet a politika kizárása mellet beszélni, vagy a politikáról szemérmesen hallgatni.

A kettő különbözőségét Carl Schmitt soha nem tárgyalta nyíltan.

Valamit azonban találhatunk, ám ahogy ez gyakran előfordul, nem egészen ott, ahol keressük. *A politika fogalma* olasz kiadásának előszavában (Carl Schmitt, *Le categorie del «Politico»: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972), meglehet, némi kimagyarázkodó szándékkal is, Schmitt szó szerint megkülönbözteti *a politikait* a *politikától*. Ez az előszó német nyelven nem jelent meg, de Schmitt átadta az eredetit George Schwabnak, aki fölhasználta azt *A politikai fogalma* angol kiadásának 1975-ben írott előszavához.

Schmitt tehát 1972-ben a következőket írja: „...az állam klasszikus profilja megrengett, ahogy politikai monopóliuma elpárolgott [...] új főpolitikai szereplők léptek fel [...] így új szint nyílt meg a teoretikus reflexió előtt. Most már megkülönböztethető a politika »a politikaitól«. Az új főszereplők a politikának nevezhető problémák egész komplexumának középpontjában állnak. Ebben van a kezdete és taszít minden olyan kísérlet, amelyik számos új, a politikai valóság aktív szubjektumát ismerné fel »a politikaiban«, melyek az állami vagy nem állami politikába új típusú barát-ellenség megkülönböztetéseket hoznak létre." (Schwab, 1996: 12–13.)

Nem könnyű felismerni, hogy Carl Schmitt egészen keserű önsajnálattal nyugtázza a liberális demokrácia, a pluralizmus diadalmenetének kibontakozását a II. világháború után (emlékeztetek, hogy John Rawls *A Theory of*

Justice című alapvetése – akár olvasta ezt Schmitt, akár nem – 1971-ben jelent meg). Tapodtat sem mozdult el a 10-es, 20-as, 30-as évek illiberalizmusától, amelynek föltérképezése ennek a dolgozatnak a tárgya volt. Ugyanolyan értetlenséggel áll „a politikai" és a politika közötti különbség előtt, ahogy egész életében mutatta.

Ha viszont valaki teológusként szólal meg, ne csodálkozzon, ha másvalaki felállítja nevében az inkvizíciót. Carl Schmitt, bármennyire tagadná, tudott az inkvizícióról,[51] de saját bőrén is megtapasztalhatta azt.

Irodalom

Becker, Anna (2012): Rethinking masculinity and femininity in Niccolò Machiavelli's political thought. *l'Homme*, XXIII. évf. 2. sz. 65–78. https://doi.org/10.7767/lhomme.2012. 23. 2. 65.

Bendersky, Joseph (2014): *Carl Schmitt Theorist for the Reich*. Princeton University Press.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1982): Staat-Gesellschaft-Kirche. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Köt. 15. Freiburg.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998): The Concept of the Political. In: David Dyzenhaus (ed.): *Law as Politics*. Durham and London, Duke University Press.

Constant, Benjamin (1997): *A régiek és modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz.

Dahl, Robert A (2006): *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, The University of Chicago Press.

Dean, Mitchell (2017): Three Forms of Democratic Political Acclamation. *Telos*, 179: 9–32.

Gralher, Martin (1988): Antinomisches Denken und dilemmatische Kontrastdialektik – Warum Carl Schmitt kein Liberaler sein konnte. In: Klaus Hansen–Hans Lietzmann (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen. Leske und Budrich, 79–91.

Habermas, Jürgen (1997): *The New Conservatism*. Massachussetts, The MIT Press.

Hansen, Klaus–Hans Lietzmann, (eds.) (1988): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske u. Budrich.

[51] Erről írok megjelenés előtt álló tanulmányomban: „Carl Schmitt – románok között".

Hitler, Adolf (2016): *Hitler, Mein Kampf: eine kritische Edition*. Szerkesztette Christian Hartmann és Thomas Vordermayer. München, Institut für Zeitgeschichte.

Holmes, Stephen (1993): *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge–London, Harvard University Press.

Körösényi András (2017): Weber és az Orbán-rezsim: Plebiszciter vezérdemokrácia Magyarországon. *Politikatudományi Szemle*, XXVI. évf. 4. sz.

Ludassy, Mária (1987): *Változatok a politikai katolicizmusra Franciaországban, 1800–1850.* (De Maistre–De Bonald–Lamennais). http://real-d.mtak.hu/936/.

Ludassy, Mária (2004): Nyelv és rend. *Holmi*, XVI. évf. április. https://www.holmi.org/2004/04/ludassy-maria-nyelv-es-rend-de-bonald-nyelvelmelete---a-tradicionalista-politikai-filozofia-paradigmaja.

Ludassy, Mária (2010): A francia kapcsolat Carl Schmitt, Joseph de Maistre és Louis de Bonald. *Világosság*, LI. évf. 3. sz.

Maschke, Günter (1988): Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts. In: Klaus Hansen–Hans Lietzmann (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, 55–81. Opladen, Leske und Budrich.

McCormick, John P. (1997): *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge, Cambridge Univeristy Press.

Mehring, Reinhard (2017): *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*. Freiburg, Verlag Karl Alber.

Mouffe, Chantal (ed.) (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*. London–New York, Verso.

Mussolini, Benito–Giovanni Gentile (1932): Fascismo. Enciclopedia Italiana. 1932. http://www.treccani.it/enciclopedia/fascismo_(Enciclopedia-Italiana)/.

Pitkin, Hannah Fenichel (1967): *The Concept of Representation*. Berkley–Los Angeles–London, California University Press.

Rasch, William (2019): *Carl Schmitt: State and Society*. London, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Schmitt, Carl (1987): The Legal World Revolution. *Telos*, LXXII. évf. nyár.

Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia. Politikai romantika*. Budapest, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.

Schmitt, Carl (2000): *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Fordította Ellen Kennedy. 6. kiad. Cambridge–London, The MIT Press.

Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Fordította Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Studió – Attraktor.

Schmitt, Carl (2003): *Carl Schmitt Tagebücher: Oktober 1912 bis Februar 1915*. Szerkesztette E. Hüsmert. Berlin, Akademie Verlag.

Schmitt, Carl (2005): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Fordította George Schwab. Chicago, University of Chicago Press.

Schmitt, Carl (2014): *Dictatorship – From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle.* Fordította Michael Hoelzl és Graham Ward. Polity Press.

Schmitt, Carl (2017): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* 10. kiad., Berlin, Duncker & Humblot.

Schramm, Edmund (1935): *Donoso Cortés – Leben und Werk eines Spanischen Antiliberalen.* Szerkesztette Harri Meier. Iberoamerikanische Studien.

Schramm, Edmund (1937): Donoso Cortés und Napoleon III. Sechs unveröffentlichte diplomatische Berichte eingeleitet und herausgegeben. *Ibero-amerikanisches Archiv,* XI. évf. 1. sz. 14–38. http://www.jstor.org/stable/43134858.

Schwab, George (1996): Introduction to Carl Schmitt: The Concept of the Political. In: *The Concept of the Political.* Chicago–London, University of Chicago Press.

Sontag, Susan (1975): Fascinating fascism. *New York Review of Books,* február 6.

Sontag, Susan (2002): Fülbemászó fasizmus. In: *A Szaturnusz jegyében,* fordította Lázár Júlia. Budapest, Cartaphilus.

Voegelin, Eric (2000a): Political Religions. In: *Collected Works, Vol. 5: Modernity Without Restraint.* Columbia, University of Missouri Press, 19–74.

Voegelin, Eric (2000b): *The Collected Works of Eric Voegelin 5: Modernity Without Restraint.* Missouri, University of Missouri Press.

Weber, Max (1992): *Gazdaság és társadalom – 2/1.* Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Weber, Max (1996): *Gazdaság és társadalom – 2/3.* Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Többoldalú jogállamiság[52]

Carl Schmitt jogállamiság-fölfogását a 19. századtól induló – a társadalomfilozófia, a politikaelmélet és olykor a jogfilozófia köreiben mozgó – eszmetörténeti összefüggéseiben fogom megvizsgálni. A haszonelvűség-jogi pozitivizmus, illetve természetjogi gondolkodás jogállamiságra vonatkozó eszméit elemzem és hasonlítom össze. Következtetésem az lesz, hogy a jogállamiságnak *négy*, az eszmetörténetben föllelhető, olykor azonban egymástól nehezen megkülönböztethető *értelmezése* lehetséges: a természetjogból eredő, alkotmányosságra és emberi jogokra összpontosító jogállam; az utilitarizmusban és jogi pozitivizmusban gyökerező politikai jogállam (jogi állam); a természetjogba oltott politikai jogállam – Carl Schmitt hibrid megoldása – és végül a liberális demokrácia jogállama, ami fölfogható úgy is, mint Carl Schmitt koncepciójának korrekciója.

1. Haszonelvűség és jogi pozitivizmus

„Hogyan lehetséges?" – kérdezi H.L.A. Hart, híres esszéjének bevezető, eszmetörténeti részében –, hogy a jogi pozitivizmus 19. századi nagy utilitarista alakjait, Jeremy Benthamot és John Austint, noha a társadalmi reformok töretlen elkötelezettjei voltak, ma (1958-ban) mégis megannyi teoretikus bűn elkövetésével vádolják, s legfőképpen azért, mert a „van" és a „kell" radikális szétválasztásával védtelenné tették az állampolgárt és a társadalmat a zsarnoksággal

[52] Köszönöm Halmai Gábornak, hogy értékes megjegyzéseivel, ajánlásaival segítette ennek a tanulmánynak a megírását, és igen hálás vagyok Mészáros Gábornak, mert számos esetben késztetett arra, hogy állításaimat, gondolataimat pontosabban megfogalmazzam. Az idézeteket – ahol nincs külön jelezve – saját fordításomban közlöm. Tanulmányom a *Fundamentum* c. folyóiratban zajló jogállamiság-vitához való hozzászólásként is értelmezendő. A megírás és közlés közötti időben Magyarországon egy másik, a jogállamisághoz kötött politikai vita is kirobbant az Alaptörvény módosításának jogi előfeltételeiről. Úgy vélem, hogy tanulmányom ehhez a vitához nyújthat eszmetörténeti támpontokat.

szemben (Hart, 1958). Hart rosszallóan idézi Wolfgang Friedmann *Jogelmélet* c. munkáját (1953), melyben Austint olyan hagyomány kezdeményezőjeként tünteti föl, aki a „nemzeti állam" fölemelkedését tette lehetővé, minthogy Austin a nemzeti állam „tekintélyének érvényesítését minden jogi aggálytól függetlenítette" (Hart, 1958: 594). Kérdésének kiegészítéseként Hart, reflektálva a II. világháború utáni természetjogi fordulatra – melynek történelmi szükségességét 1945 után talán Gustav Radbruch képviselte a leginkább figyelemre méltóan –, megjegyzi, hogy az uralkodóvá vált nézet szerint a zsarnoksággal, állami mindenhatósággal szembeni védelmet a természetjogi gondolkodás biztosítja. Hart – aki egy adott pontig Bentham követője volt[53] – ezek után listát készít Jeremy Bentham műveinek azon passzusaiból, melyek igazolni próbálták, hogy a jogi pozitivizmus a liberális jogállam (Rechtsstaat – ez itt Hart szava) feltétlen híve: „Itt van a szólásszabadság, a gyülekezési szabadság, a követelmény, hogy kikényszerítés előtt a törvényeket nyilvánossá és széleskörűen ismertté kell tenni, annak követelménye, hogy a hivatalokat ellenőrzés alatt kell tartani, annak hangsúlyozása, hogy csak elkövetett bűn esetén büntetni, és itt van a törvényesség elve, a *nulla poena sine lege*." (Hart, 1955: 595–596) Egy idézetlista azonban nem pótolhatja a teoretikus alapvetés hiányát.

A hiány azonban jól megalapozott. Ékesen szól róla például Benthamnak a haszonelvű alapokra felhúzott alkotmánytervezete, melynek fő célkitűzése a „megélhetés", „bőség", „biztonság", valamint a nem jogként, hanem materiálisan fölfogott „egyenlőség" („elosztás") biztosítása. Ebben Bentham kiszámolja, fontban és boldogságban egyaránt, a fejedelem eltartásának költségeit. Egy jó fejedelem pénzbeli járadéka nagy boldogságot okoz a királynak, ami esetleg ellensúlyozhatja annak a sok embernek (átlagosan számítva) kicsiny boldogtalanságát, akiknek a munkadíjából ezt a pénzt elvonták, ellenben egy „komor", „mogorva", „rossz természetű", „köszvényes" vagy szokásaiban „beteg" fejedelem eltartása, minthogy egyébként sem hajlik boldogságra, már nem biztos, hogy megéri a dolgozók áldozatát (Bentham, 2000: 463–475, 469; 28–29. §).

A hatalom kérdését az egyenlő elosztás problémájaként kezeli. Minél egyenlőtlenebbül van elosztva a hatalom, annál nagyobb a veszélye, hogy a sok

[53] Egy ponton minden bizonnyal H.L.A. Hart végletesen eltávolodik Jeremy Benthamtól, amikor az írja: „Azt a tézist fogom elővezetni, hogy amennyiben egyáltalán léteznek morális jogok, akkor ebből az következik, hogy legalább egy természetes jog van, az emberek egyenlő joga arra, hogy szabadok lehessenek." (Hart, 1955: 175) A II. világháború után, a hidegháború közepette, tisztán politikai szempontból ez egyáltalán nem meglepő, inkább csak az, hogy milyen analitikus apparátust vonultat föl annak bizonyítására, amivel egy benthamiánus aligha értene egyet.

hatalommal rendelkező személy visszaél a helyzetével, ami így a hatalommal rendelkező tekintetében (a boldogság-kalkulus alapján) indokolhatatlan jóléti növekedéssel, illetve a közösség számára indokolhatatlan kiadásnövekedéssel jár. Következésképpen a hatalom és a jólét egymásra átválthatóak.

Az 1791-es, a francia forradalomhoz kapcsolódóan kikiáltott egyetemes emberi jogok nyilatkozatát normaszöveggé alakító alkotmány szörnyű – s az Edmund Burke-ére emlékeztető – haragra gerjeszti Benthamot.[54] Olyan, mint a papírtigris üvöltése, ha jogvédelem címén megtiltjuk a jövőben olyan törvények meghozatalát, melyek állítólagos alapvető jogoknak mondanak ellent, ráadásul ezt az egész emberiségre, illetve a csak fogalmi szintem létező, általánosan felfogott emberre is kiterjesztjük. Bármennyire szórakoztató lenne, most nem követjük tovább a papírtigrist teljes analitikus fegyverzetben üldöző Benthamot, legyen elegendő, hogy megosztjuk a következtetését: az egyenlő emberi jogok absztrakciója nem más, mint értelmetlenség a köbön [„nonsense upon stilts"]: „A *természetes jogok* egyszerű értelmetlenség: a természetes és előírhatatlan jogok retorikai értelmetlenség" (Bentham, 2000a: 405). Következésképpen Bentham szerint a haszonelvű társadalomfilozófiában és politikaelméletben nincs helye sem a hatalmi ágak elválasztásának, sem az egyetemes – természetes – emberi jogoknak. A haszonelvű társadalom-filozófia, s az ezzel társított jogi pozitivizmus egyik alapvető állítása, hogy a jog és a morál radikálisan különválasztandó egymástól. A tézis szerint döntéseink morális értékét a döntés következményének megítélése adja meg. Jó döntés az, aminek következménye morálisan jó, illetve morális szempontból helytelen döntéseknek is lehetnek jó következményeik.

A jogi pozitivizmus Benthamnak, a haszonelvű filozófia atyja és John L. Austinnak, a jogi pozitivizmus radikális képviselője szerint nem más, mint hogy meg kell különböztetnünk a jelenlegi formájában létező törvényt attól, amilyennek a törvénynek lennie kellene. Ezzel alapvetően szemben áll a kantiánus tézis, miszerint a döntés morális értékét önmagában kell keresni, és csak az a törvény tekinthető törvénynek, ami olyan, amilyennek lennie kellene. Ez a különbség a következmény- és a szándéketika között.

[54] Az „Anarchical Fallacies" része az 1795-ös keltezésű „Declaration of the Rights and Duties of the Man and Citizen", melyben Bentham az emberi és polgári jogok nyilatkozatát szedi cafatokra, pontról-pontra. Az „Anarchical Fallacies" Bentham által kedveltebb címe: „Nonsense upon Stilts", s ezt veszi át az akadémiai kiadásnak számító *Collected Works* (Bentham, 2000a), (Bentham, 2002). Philip Schofield azt mondja az „Anarchical Fallacies"-ról, hogy „a leghatásosabb támadás a természetes jogok ellen, amit valaha írtak". (Schofield, 2003: 1)

Austin a jogpozitivista megközelítést a következőképpen foglalja össze: „A törvény létezése egy dolog; érdemei vagy hiányosságai egy másik. Hogy legyen, vagy ne legyen, egyfajta vizsgálódást követel; hogy legyen, vagy ne legyen összevethető egy elfogadott mércével, az egy másik vizsgálódás. Egy törvény, mely a valóságban létezik, törvény, még akkor is, ha történetesen nem tetszik nekünk, avagy különbözik attól a szövegtől, mely helyeslésünket vagy rosszallásunkat tartalmazza." (Austin, 1998: 184)

Jeremy Bentham ugyanezt állítja, ám valamivel érzékletesebben rajzolja meg a gondolatot. Bentham szerint két típusa van mindazoknak, akik a törvényről beszélnek: vannak a Magyarázók, s vannak a Cenzorok. A Magyarázó bemutatja nekünk, hogy milyen a törvény, a jelenlegi formájában. A Cenzor fölhívja figyelmünket arra, hogy ideális esetben milyennek kellene lennie a törvénynek. A Magyarázó a tényeket vizsgálja, a Cenzor az indokokat (reasons). A Magyarázót az ember észbeli képességei közül a felfogás, az emlékezet és az ítéletalkotás képességei jellemzik. A Cenzort az érzelmek vezérlik, abban az értelemben, hogy tárgyához a kellemes és kellemetlen különböző érzeteit társítja. S minthogy a törvény, ahogyan a valóságban is, országról országra különbözik, a Magyarázó különböző országok lakója. A Cenzor viszont az egész világot tekintheti otthonának, minthogy a törvénynek egyetemes tartalmúnak kellene lennie. A Magyarázó bemutatja a jogalkotók és jogalkalmazók munkáját, a Cenzor viszont tanácsot ad nekik, hogy mit kellene tenniük a jövőben. (Bentham, 1998: 7–8.)

Bentham epigrammatikus zárómondata e témáról így hangzik: „pontosan engedelmeskedni; szabadon bírálni" (Bentham, 1998: 10.) – egy szabad, a törvények uralma alatt álló országban ez a jó polgár jelmondata. Így végülis politikailag minden azon múlik, hogy a pozitív törvények – és tegyük hozzá: a törvények által létrehozott intézmények – biztosítják-e a szabad bírálat jogát, avagy *a politikai (és nem a jog-)rendszer* képes-e a Cenzor véleményét valamilyen módon integrálni, azaz teret engedni annak, miközben a jogkövetést szigorúan elvárja, nyilván a bírálóktól is.

Úgy tűnik tehát, hogy a haszonelvű etikát és jogi pozitivizmust a morálhoz való viszony köti össze. A haszonelvű etika a közösségi cselekvés következményeinek mérlegelését és morális megítélését az individuumok között folytatott morális vitákra bízza, a jogi pozitivizmus a törvény morális megítélését az egyénre bízza. Ezen túlmenően, a morális konzekvencionalizmus a törvény és a közösségi cselekvés számára ugyanazt a mércét állítja föl: mindkettőnek a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát kell szolgálnia.

Van azonban az utilitarista és jogpozitivista attitűdnek egy másik közös vonása a morállal kapcsolatosan. Az utilitarizmus, azzal, hogy a morális vitákat az individuum szintjén helyezi el, voltaképpen a szabad választásait illetően védelmet élvező egyén identitásépítő morális döntéseit támogatja, a jogi pozitivizmus pedig tiltja az erkölcsök jogi normaszöveggé konvertálását, amivel kizárja „az erkölcsök szabályozását". A 19. századi liberalizmusnak ez a nagy fegyverténye.

Ezért társadalompolitikai okból olyan fontos Bentham és Austin számára a törvényeknek és a morálnak a szétválasztása.

Ha a törvény és a morál nem ugyanaz, tehát a „van" nem esik egybe azzal, amilyennek a törvénynek lennie „kell(ene)", akkor a törvény nem valamiféle abszolútum, egyetemesen érvényes tartalommal, nem a lehetséges törvények legjobbika abban az értelemben, hogy egybecseng az univerzálisan érvényes morális normával, amint azt a természetjogi hagyomány általában a törvényt fölfogja. A morális kritika mindig találhat olyasmit a törvényben, ami nem felel meg valamiféle tételezett normatív moralitásnak, viszont a morális kritika elősegíti a reformot, a javítást, a változtatást. A „kell" ideális birodalma nem teremthető meg, ám a politikai-morális viták arra hivatottak, hogy megmutassák elképzelt formáját. Mindez összhangban van az utilitarizmus alapvetésével, mely a „legtöbb ember legnagyobb boldogságának" folyamatos mérlegelését írja elő; 19. századi szóhasználatban ez a progressziót és az igazság nyughatatlan keresését jelenti. Benthamék a természetjogi hagyománnyal vitatkozva egyszerre mondják ki azt, hogy a törvények morális kritikájának mindig gyakorlatiasnak kell lennie, a változtatás gyakorlati kivitelezését kell szolgálnia, és azt, hogy nincs Isten által adottnak tekinthető törvény, amely itt a földön érinthetetlen volna, amely isteni parancsként olyan, amilyennek „éppen lennie kell". Így a morális kritika kiszabadul a jog és a jogi érvelés szorításából és lehetővé válik, az egyre jobb, de mindig javítható törvényi megoldások szüntelen kutatása.

Más szempontból, a „szabál' az szabál'" azt is jelenti, hogy a szabály nem morál, és előbbinek nem is szabad helyettesítenie az utóbbit. A szabálykönyv nem Tízparancsolat, s nem célszerű a jogot arra használni, hogy morális kérdésekben jogilag kikényszeríthető intézkedéseket tartalmazzon, mivel az erkölcsök szabályozása az egyéni szabadságot korlátozó társadalmi, illetve politikai zsarnoksághoz vezethet.

Hart ezt a pozitivizmust védi meg úgy, hogy a háború előtti Radbruchot állítja szembe a háború utánival, ám utóbbival ellentétben nem a természetjogban

látja a náci törvények semmisségének feltételét, hanem a pozitivista, törvényt és morált még szétválasztó Radbruchnak ad igazat.

Fogalmazzuk ezt meg másként is. Ha a természetjogi érvelést hozzuk föl a „rossz" törvények embertelenségének, ily módon semmisségének kimondására, akkor éppen az autonóm, az egyén számára fenntartott morális kritika elől vettük el jogilag az esélyt, hogy ítéletet mondjon a törvények – a „rossz", adott esetben embertelen – törvények fölött. Radbruch elméleti okfejtését követően a német bíróságok éppen ezt tették, amikor a második világháború utáni perekben a náci törvényeket, embertelenségük okán, semmisnek mondták ki, s ezáltal a meghozatalukkor érvényes törvényekre önvédelemből hivatkozó nácikat, besúgókat, kollaboránsokat – vagy egyszerűen csak a férjüktől, szomszédjuktól megszabadulni akarókat – elítélték, mert úgymond, törvénytelenséget követtek el, hiszen immorális törvényeket követve cselekedtek. Világosabb, jogilag is tarthatóbb megoldás lett volna – érvel Hart (Hart, 1958) –, ha Németországban inkább visszamenőleges hatályú törvények nevében ítélkeznek, még úgy is, ha ez a jog egyik alapvető morális követelményét sérti, ahelyett, hogy természetjogi érvelésbe csomagolják a morális ítéletet, mert ez még nagyobb rosszat idéz elő és nem kevés naivitást feltételez (fülünkben cseng Bentham kirohanása a „természetes", viszont irreális jogok ellen).

Hart szerint tehát nem a természetjoghoz való jogfilozófiai odafordulás, hanem az utilitarista, a jogi pozitivizmus alapvető állításának, a jog és morál szétválasztása tézisének társadalomfilozófiai végiggondolása lehet a megoldás a „rossz", morálisan elfogadhatatlan törvények dilemmájára. Az egyének, individuumok közötti morális konfliktusokat nem szabad jogi ügyletekként kezelni, mert így éppen konfliktusos jellegük vész el.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a morális kritika joga az egyént illeti. A „rossz" törvényekkel szembeni engedetlenség az egyén morális felelőssége, s csak lelkiismeretére támaszkodhat; az individuum magára marad, a jog cserben hagyja, miközben morális értelemben fölszabadítja.

Bentham, akárcsak tanítványa, John Stuart Mill, kétféle cselekvést különbözetet meg: a magunkra és a másokra vonatkozó cselekedeteket. A magunkra vonatkozó cselekedet a magánerkölcs része, és az individuum önmeghatározásának lényegi eleme. A másokra vonatkozó, másokat befolyásolni képes cselekedetek a kormányzás művészetéhez tartoznak, melynek két alrésze a törvényhozás és az adminisztráció művészete (Bentham, 1996: 282–283; 289; 17. fej. 2., 3., 5., 15. bek.). A magunkra vonatkozó cselekedetek körében a törvényhozásnak tartózkodnia kell a beavatkozástól, legföljebb csak – bizonyos kritériumok

mérlegelése nyomán – enyhe szankciókat alkalmazhat, hogy a közvélemény morális irányát kifejezze, büntetnie elvileg nem célszerű.

Következtetésként tehát elmondhatjuk, hogy a 19. századi utilitarizmus és jogi pozitivizmus a morál és jog merev szétválasztásával az individuum morális választásainak biztosít mindenek fölött álló elsőbbséget, s a liberális jogállamnak az a feladata, hogy jogilag kijelölje az individualitás kibontakozásának szabad terét. Az angolszász liberális individualizmusnak ezt a társadalomfilozófiáját, a németek – különösen a porosz állami modernizáció folyamatában – a Rechsstaat (jogi állam) fogalmában ragadják meg. Paradox módon azonban a jogállamiságnak ezt a felfogását éppen maga a liberális progresszivizmus burkolja némiképp homályba, mert a jogállamiság így azt a látszatot sugallja, mintha az államnak elegendő volna szigorúan a legalitás talaján állnia, és ezzel már ki is meríti a jogállamiság kritériumát.

Az első pillanatra talán furcsának tűnő paradoxonnak azonban van egy mélyebb, mondhatni, metapolitikai értelme, amit viszont a benthami–austini erőfeszítés „nem szándékolt" következményeként írhatunk le. Egyfelől a „van" és „kell" elválasztása, illetve az egyén morális választásainak fölszabadítása, másfelől a parlamenti kormányzás szigorú legalitása azt eredményezi, hogy az egész konstrukció olybá tűnik föl, mintha maga volna a morális norma. A benthami–kelseni szabadságlista mögöttes értelme mégiscsak az, hogy még abban az esetben is, ha elutasítjuk a Tízparancsolatnak vagy valamiféle egyetemes ráció diktátumának jogi szövegbe foglalását, a szabadságok, amelyeket ugyan nem a jogok nyelvén sorolunk elő, mégis képesek a kizárólagos moralitás, az egyetlen „jó" alakját ölteni. Nyílt végű politikai listáról lévén szó, a lista soha nem lehet normatív, mégis egy jogállam értékelésére alkalmas.

2. A Természetjog politikai forradalma: Rule of Law

„Száz éve egyetért a tudományos világ abban, hogy a 18. században John Locke volt az angol–amerikai ideológia védőszentje, és azzal, hogy a hangsúlyt az individualitásra és az egyéni jogokra helyezte, a liberalizmus lett az uralkodó eszmény abban a fölvilágosult és forradalmi korban" (Kramnick, 1982: 629) – mondja, mintegy összefoglalóan, Isaac Kramnick, arról a Locke-ról, aki a természetjog talaján állva előkészítette a modern joguralmi forradalmat, mely aztán először az amerikai alkotmányosságban öltött politikai testet.

John Locke, az életében kiadatlanul maradt, fiatalkori *Essays on the Law of Nature* („Esszék a jog természetéről") című írásában foglalkozik kifejezetten a természetjoggal, ám összes írásában, ilyen-olyan formában, megjelenik az a meggyőződése, hogy *Természeti Törvény* márpedig létezik.

Az *Essays on the Law of Nature* a következő kérdéssel nyit: „Van számunkra adott Morális Törvény vagy Természeti Törvény?" (Locke, 2002: 109.) Locke határozott, egyértelmű válasza: igen, van ilyen Törvény. Ezek után viszont egész életművében adós marad eme Törvény tartalmának pontosabb meghatározásával. Csupán egyetlen összefüggést állít bizonyosságként: a Természeti Törvény Istennel és az Isten által előírt (de Locke által közelebbről meg nem határozott) Moralitással áll kapcsolatban, az emberi értelem számára megismerhető – nyilván magának Locke-nak az értő közvetítésével –, és a szabadság (beleértve a tulajdonlás szabadságát) alapját képezi.

Noha a Természeti Törvény fogalmának őseredeti tartalmi bizonytalansága mindvégig megmarad elméleti pályafutása során, a szinte kinyilatkoztatás-erejű természetes jogok révén – élethez, szabadsághoz és tulajdonhoz való alapvető, megkérdőjelezhetetlen jog – a locke-i gyökerekből erős politikai és jogi intézményrendszer fejlődik ki, ami voltaképpen a joguralom (Rule of Law) valamint a liberális jogvédelem, alkotmányos alapjogi védelem fogalmaiba sűríthető össze, és a Kramnick-idézetben is tetten érhető módon *az angol-amerikai politikai kultúra* meghatározó részévé válik.

Locke a joguralom értelmezésének alapjait is lefekteti. Agyonidézett mondata így hangzik: „*Ahol véget ér a törvény, ott kezdődik a zsarnokság...*". (Locke, 1986: 183; 202. bek.) Ezt így magyarázza a zsarnokságról szóló, XVIII. fejezet elején: „a zsarnokság a hatalom gyakorlása a jog határain túl, amihez senkinek sincs joga. Ez abban áll, hogy valaki a kezében levő hatalmat nem az uralma alá tartozók javára használja fel, hanem saját külön, egyéni hasznára, mint amikor az uralkodó, bármilyen címet viseljen is, nem a törvényt, hanem saját akaratát teszi meg szabálynak, rendelkezései és cselekedetei pedig nem alattvalói tulajdonának védelmére irányulnak, hanem saját nagyratörésének, bosszúvágyának, kapzsiságának vagy más rendetlen indulatának kielégítésére." (Locke, 1986: 181; para. 199) Végül ez az alapvetés az 1779-es Massachusetts-i Jognyilatkozatban kap alkotmányos formát: „ami a célt illeti, ez a törvények és nem az emberek uralma lehet"[55].

[55] „In the government of this commonwealth, the legislative department shall never exercise the executive and judicial powers, or either of them: the executive shall never exercise the legislative

Ennek megfelelően van egy politikailag és morálisan is értelmezhető, sőt, értelmezendő momentuma a természetjognak, s ez a *tekintély*. John Finnis, a modern természetjog egyik apostola hívja föl erre a figyelmet, amikor az emberi méltóságról beszél: „S itt kell feltennünk azt a kérdést, hogy a joguralom miért értékes a kölcsönös emberi viszonyok és a közösség számára. [...] Az egyének csak akkor válhatnak énné – azaz csak akkor rendelkezhetnek a »felelősségteljes lényként« való létezés »méltóságával« –, ha nem mások jólétét és kényelmét szolgálva kell élniük életüket, hanem lehetőségük van arra – s ebben segítik is őket –, hogy megteremtsék »egész életen át« tartó önazonosságukat. [...] Ez az elsődleges értéke azonban annak az alkotmányos kormányzatnak (Rechtsstaatnak) is, ami – gyakran a *jogszerű hatalom pontos helyének kijelölésével kapcsolatos némi bizonytalanság árán* – azt kívánja biztosítani, hogy az uralkodók ne gyakorolják hatalmukat magáncélok vagy részrehajló elképzelések érdekében." (Kramnick, 1982: 272. [kiemelés tőlem – B. Z.]) Ez az idézet azonban mindenekelőtt azért érdekes, mert a természetjogot az individuális morális szabadság biztosítékának látja (miközben a jogi pozitivizmus nem kutat ilyen alkotmányos biztosítékok után), és kifejezetten sokatmondó számomra, mert megmutatja, hogy Finnis a Rule of Law-t a Rechtsstaat-al, a joguralmat a jogállammal, szinonim módon kezeli, viszont én ezzel szemben amellett érvelek, hogy *eszmetörténeti szempontból* a kettő nem teljesen azonos, s a tartalmi átfedések mellett olykor jelentős különbségek is fölfedezhetőek.[56] A jogszerű hatalomnak azért „bizonytalan a helye", mert az egyéni moralitás bármikor szembeszegülhet vele; a nagybetűs Joguralom (Rule of Law) és a jogállam (Rechtsstaat) jogon kívüli megítélése azonban egyaránt lehetséges. Finnis szerint: „egy olyan szabály, ami arra hatalmaz fel egy zsarnokot, hogy azt tegyen, amit csak akar, a kifejezés szűk, meglehetősen érdektelen értelmében valóban

and judicial powers, or either of them: the judicial shall never exercise the legislative and executive powers, or either of them: to the end it may be a government of laws and not of men" – mondja a XXX. cikkely. (Lásd: https://malegislature.gov/laws/constitution.) A rendelkezés voltaképpen a hatalmi ágak elválasztásáról szól. A jog, a törvény uralma tehát végső soron ezen nyugszik. Az ember uralma pedig azon, ha a hatalmi ágak elválasztása nem érvényesül.

[56] N.W. Barber, a *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* című tanulmánykötetről írott kritikájában a következőket írja Kelsennek a Rechtsstaat-ot elutasító elméletéről: „Hans Kelsen mutatja meg a Rechtsstaat és a joguralom („rule of law") közötti szakadékot. Kritikájának középpontjában a nem legalisztikus államfelfogás áll, melyet bármilyen Rechtsstaat-értelmezésnek szükségképpen tartalmaznia kell, viszont a joguralomnak nem szükségképpeni eleme." Barber hozzáteszi, hogy a Rechtsstaat-kritika nyomán Kelsen akár el is mozdulhatott volna a „rule of law" irányába, amit én viszont nem tartok valós fölvetésnek, hiszen ez óhatatlanul a természetjogi gondolkodás felé való elmozdulást vonta volna maga után, ami a kelseni rendszeren belül viszont lehetetlen (Barber, 2003: 447.).

»jogszabály« ['a rule of law'], de eltávolodást jelent a joguralomtól ('Rule of Law'), illetve a szó szűk, érdektelen értelmében „alkotmány", de nem alapoz meg alkotmányos kormányzatot." (Finnis, 1992: 272.)

Mindenekelőtt, a politikai (és erkölcsi) megítélés nyomán lehet csak eldönteni, hogy kis- vagy nagybetűvel írhatjuk egy konkrét államberendezkedésről és – *nota bene!* – működéséről, hogy az teljesíti-e (legalábbis Finnis joguralmat és jogállamot egybemosó értelmezése szerint) a joguralom vagy jogállam föltételeit. Pedig, Finnis saját terminusai szerint is világosan értelmezhető a korábban említett különbség. A „rule of law" (csupa kisbetűvel) a jogszabályokon alapuló zsarnokság esete is lehet, azaz Rechsstaat is lehet; a zsarnokságot kizáró, nagybetűs Rule of Law viszont a hatalommegosztáson, így a hatalom legitim ellenőrzésén alapul.[57]

3. Rechtsaat (Jogi állam)

A rule of law (joguralom) és Rechtsstaat („jogi állam" vagy „Gesetzstaat") különböző eszmetörténeti forrásokból táplálkozik, és tartalmi hangsúlyaik is különböznek: a rule of law és a Rechtsstaat más-más *politikai és jogi kultúra* részei, a magyar terminológiának pedig az utóbbi a vonatkoztatási alapja.[58] A Rechtsstaat-irodalom fő törekvése a „felsőségi állammal" (Obrigkeitstaat) szemben a polgári *társadalom* szabadságának kivívása. A német jogtudomány

[57] Halmai Gábor hívta föl a figyelmemet egy igen érdekes fogalmi különbségtételre, valamint rendezésre lehetőséget adó jogszociológiai kísérletre: (Örkény és Scheppele, 1996). A szerzők a joguralom három szintjét különböztetik meg: a legalitásnak az alkotmányos szintjét, az állam és állampolgár közötti szintjét, valamint az állampolgárok közötti szintjét. Úgy látom, hogy ez a felosztás az én gondolatmenetemben úgy értelmezhető, hogy az intézményi, illetve hatalommegosztásra alapozott, valamint az állampolgárok közötti egyenlőség elvén alapuló legalitás megfelel az alkotmányos, nagybetűs Rule of Law-nak, joguralomnak, míg az állam és állampolgárok közötti legalitás a kisbetűs joguralomnak, azaz olyan joguralomnak feleltethető meg, melynek esetében a pozitív jogszabályokkal megfér a zsarnokság. Az Örkény–Scheppele szerzőpáros arra is rámutat, hogy az általuk vizsgált példa – Magyarország – esetében a joguralom ezen a ponton a legsérülékenyebb.

[58] Rendkívül izgalmas, és még a magyar alkotmányosságra nézve is (eredetileg a Dél-Afrikai Köztársaság alkotmányos átalakulását tárgyalja) tanulságos olvasmány Blaau összefoglalása a rule of law és Rechtsstaat eltérő eszmetörténeti pályafutásáról: (Blaau, 1990). Mind fogalmi-rendszerező, mind pedig történeti értelemben, akár tananyagnak is használható: Geranne Lautenbach: The Rule of Law Concept: https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199671199.001.0001/acprof-9780199671199-chapter-2?gclid=CjwKCAjwvMqDBhB8EiwA2ISmPCKTwtd1jP_ZnpKT5xFVsbn:ZhOg94_tZhVKo_2aX99b5vBhrQe79thoCQIAQAvD_BwE.

a 19. századi angolszász joguralmi értelmezést azért ülteti át a Rechtsstaat fogalmába, hogy azt történetileg szembeszögezhesse a teokráciával és a hegeli „erkölcsi állammal". A hangsúly tehát az *állam* megregulázásán és az egységesnek fölfogott *társadalom* szabadsága biztosításán, valamint a jog *szabályozó* szerepének kiaknázásán van.

Blandine Kriegel kiváló modern politikafilozófiai-történeti összefoglalójában (Kriegel, 1995) meggyőzően bizonyítja, hogy a német politikai, jogi, filozófiai gondolkodás azért veszi át az angol „társadalom"-fogalmat, és teszi azt az állam ellentétévé, mert a 19. század elején nem lát esélyt Németországnak az állami és ezen keresztül jogi egyesítésére. A társadalom az, amelyik a Római Birodalom birodalmi és a középkor monarchikus szuverenitásának eszményét, célját követi, a német államok kereteit lebontva, mintegy „nagy lendülettel", egységesítő társadalmi mozgalom révén, megteremtheti a „német egységet". Az angol hagyományban Adam Ferguson a civil társadalom elméleti kifejtésével arra törekedett, hogy a társadalom lényegét adó polgárjogot az állammal mint *jogalkotóval szemben* megerősítse; Edmund Burke egyfelől a *társadalom*, másfelől Isten és a Történelem közötti szerződésről beszél, s nem az állam és a polgárok szerződéséről – mindez pedig a németek számára úgy volt értelmezhető, hogy *a szuverenitás a társadalomban, s nem az államban* gyökerezik. (Ezt a folyamatot, nevezetesen a jog alárendelését a társadalomnak, *az állammal szemben*, megpróbálja föltartóztatni Rudolf Gneist és Lorenz von Stein, egy sajátos, „német" Rechtsstaat-fogalomnak a kidolgozásával, s majd ezt tekinti Carl Schmitt saját törekvései forrásának – erről alább még szó lesz.)

A Weimari Köztársaság ékes példája a demokrácia működési sikertelenségének, a parlamentarizmus okozta csalódás nyomán pedig a Rechtsstaat értelmezése a jogi pozitivizmus irányába fordul. Hans Kelsen vagy Gustav Radbruch a demokráciát alapvetően nem kérdőjelezik meg, sőt, éppenséggel védelmezik, miközben a jogot mindenféle társadalmi befolyás alól ki akarják vonni. Kelsen megfogalmazásában az állam és jog ugyanaz: az állam olyan, mint Midász király, amihez hozzáér, joggá válik.

Az „Midász-princípium" – ami a jog- és államelméletben oly' elterjedt, divatos kép – voltaképpen egy apró „félreolvasás" eredménye, de ez nem annyira fontos, mint Takács Péter ehhez fűzött magyarázata. „Utalásszerűen megjegyzem, hogy az állam és jog azonosságának kelseni tételét a szakirodalomban alkalmasint egyik művének »Midas király hasonlatával« szemléltetik: amint minden, amihez Midas király hozzáért, arannyá változott, úgy – mondják – Kelsen szerint minden, amihez az állam hozzáér, joggá változik.

Előadásaimban néha én is éltem e pontatlan hasonlattal. Talán megengedhető itt annyi tantörténeti, vagy inkább filológiai kuriózum, hogy jelezzem e félreértés forrását. A dolog onnan ered, hogy a kiváló amerikai jogfilozófus, Roscoe Pound 1940-ben »félreolvasta« Kelsent. Kelsen ugyanis ezt írta: »... minden, amire a jog vonatkozik, joggá, ti. valami jogilag létezővé változik«. E kijelentés a jog ún. »önreferenciális jellegét« érzékelteti, mely jogelméletének egyik fő tétele. Poundnál ezzel szemben ez olvasható: »ahogy Kelsen fogalmaz, az állam Midas király, akinek a kezében minden, amihez hozzáér, joggá alakul át«. Nos, Kelsen nem teljesen így fogalmazott. Érdekes azonban, hogy a szöveg félreolvasása ellenére Pound megállapítása érdemben nem félrevezető (amint az én korábbi előadásaim sem voltak azok). Azt sugallja, hogy az állam csak jogi formák között tud cselekedni, s ez egyezik Kelsen álláspontjával." (Takács, 2011: 12) Mindez azonban előidézi azt a problémát, melyet Austin és Bentham pozitivista megközelítése kapcsán már fölvetettünk – melyet aztán Hart a benthami jogállami-lista megszerkesztésével igyekszik elhárítani, s Finnis a jogállam érdektelen változatának nevez: a Rechtsstaat morális támasz nélkül marad.

Állam és jog azonosságának kelseni, neokantiánus, jogpozitivista tétele számunkra azért fontos most, mert az a jogállamisággal mint ideológiai, természetjogi konstrukcióval szemben fogalmazódik meg. Egy hosszabb idézet több tekintetben is megvilágító erejű. „Ha azonban az állam és jog azonosságát állítjuk és megértjük, hogy a jog – a pozitív, az igazságossággal nem azonosítandó jog – teljességgel ugyanaz a kényszerrend, mint amilyennek az államot az olyan megismerés látja, amely nem reked meg antropomorf képekben, hanem a megszemélyesítés fátyolán keresztül az emberek közötti valóságos viszonylatokig hatol, akkor egyszerűen lehetetlenné válik az államnak a jog által való igazolása. Amiként lehetetlen a jogot is a joggal igazolni – hacsak nem egyszer a pozitív jog, másszor a helyes jog, az igazságosság értelmében használjuk a szót. És ekkor derül ki, hogy az államot jogállamként igazolni azért teljességgel képtelen kísérlet, mert minden állam szükségképpen jogállam — már amennyiben »jogállam« alatt olyan államot értünk, amely »jogrenddel rendelkezik«. Mert nem létezhet olyan állam, amelynek nincs, vagy még nincs jogrendje, hiszen minden állam nem egyéb, mint csupán jogrend. Mindazonáltal ez persze nem jelent semmiféle politikai értékítéletet. A jogállam fogalmát természetesen nem szabad összetéveszteni azzal, ami egy tüzetesen meghatározott tartalmú jogrendet jelent – ti. olyant, amely bizonyos intézményeket mutat fel, mint amilyenek a szabadságjogok, az államszervi

funkciók jogszerűségének garanciái, s a jogalkotás demokratikus módszerei: Természetjogi előítélet lenne csupán egy így kialakított normarendszerben látni az »igazi« jogrendet. A következetes jogpozitivizmus álláspontjából a jog – éppen úgy, mint az állam — nem ismerhető meg másként, csak mint emberi magatartások kényszerrendjeként, melynek erkölcsi és igazságosság értékéről ezzel még semmit sem mondtunk." (Kelsen, 1988: 70)

Mindez „látszólag" a természetjogi megalapozású jogállam meghatározása *ellenében* íródik. Összefoglalva: 1. „minden állam szükségképpen jogállam", már amennyiben „jogrenddel rendelkezik"; és 2. a jogállamiság létéről úgy is megbizonyosodhatunk, ha „tüzetesen" megvizsgáljuk egy jogrend tartalmát (a) a „szabadságjogok", (b) „az államszervi funkciók jogszerűségének garanciái", valamint (c) „a jogalkotás demokratikus módszerei" tekintetében.

S ezzel eljutunk egy kulcsfontosságú kijelentéshez. A jogállamiság, a Rechtsstaat a jogpozitivizmus talajáról kiindulva is meghatározható. Igaz, csak egy olyan „lista" birtokában, melynek összeállításánál nem használhatjuk a természetes jogok nyelvét, a természetjog normatív megfogalmazását. A „tüzetes tartalmi vizsgálat" azonban már nem lehet – a kelseni előföltevések alapján – a jog feladata, mert a jogtudomány nem képes igazolni az államot. (S az állam sem a jogot!) „Az igazolás értékelést jelent, s az értékelés – mely mindig szubjektív jellegű – az etika és politika dolga." (Kelsen, 1988: 71)

A kelseni (és radbruchi) jogi pozitivizmus ezekkel – az előbbiekben fölsorolt 1. és 2. a, b és c állításokkal – voltaképpen kiveszi a jogrendet a *jogi értékelhetőség* köréből, és átutalja azt a politikai (valamint erkölcsi) szférába, s ezzel egyidejűleg ügyel arra, hogy „a benthami listát" megszerkessze.

Noha ez a megközelítés rendkívüli politikai veszélyeket rejt a jogállamiságról szóló vitákra nézve, ugyanakkor méltányolni lehet a kelseni és a jogpozitivista megközelítésnek azt a realistának mondható törekvését, hogy az államot megtisztítsa a Kelsen által „antropomorf képeknek" nevezett hegeliánus társadalom- és államfilozófiai nézetektől, melyek a természetjog útján a jogba kerülhetnének, illetve amelyeket Carl Schmitt a jogállamiság meghatározásakor visszahoz.[59]

[59] Kelsen és Schmitt jogfilozófiáinak egybeeséséről és különbözőségéről lásd: (Paulson, 2016).

4. Carl Schmitt megoldása

A „burzsoá" Rechtsstaat (a jogpozitivista jogi állam) fogalmában foglalt szabadságfelfogás kritikája Schmitt liberalizmus-ellenes hadjáratának fontos hadszíntere, amivel elsősorban a weimari alkotmány alkotmányfilozófiáját támadja. 1928-ban jelenik meg először a *Verfassungslehre* („Alkormánytan") című műve, amelyben még csak a leszámolásról ír, de valamivel később, a harmincas években már a saját Rechtsstaat-értelmezése kerül előtérbe.

A *Verfassungslehre*[60] szerint a jogi állam (Rechtsstaat) koncepciója a szétválasztás elvén alapul, illetve az állam „szétdarabolását" szolgáló tevékenység, két elvi szempontnak alárendelten. Az egyik szempont szerint a Rechtsstaat-koncepció az egyéni szabadságot az állam tekintélyétől választja el, az egyéni szabadságot elvileg korlátlannak, az állami tekintélyt pedig korlátozottnak tekinti; a másik szempont szerint a Rechtsstaat-koncepció az államszervezetet darabolja föl, az egyszemélyes uralom funkcióit osztja különböző intézményekre. „Alapvető jogok és hatalmi megosztás ennél fogva a modern alkotmány lényeges Rechtsstaat-tartalmai." (Schmitt, 2008: 128) Jól felismerhető módon Schmitt a liberális individualizmusra és a hatalmi ágak (Kanttól származtatott) megosztására gondolt, s ezt jelöli meg az alkotmányos jogállam természetjogi, európai hagyományaként.

A 19. században a természetjogi gondolkodás meggyengül (a jogi pozitivizmus hatására, melynek jogállamiságra vonatkozó tartalma főként az individuális szabadság korlátlanságára szűkül) – fogalmaz kissé homályosan Schmitt.[61] A természetjogi gondolkodás visszavétele lesz tehát Schmitt teoretikus célja, s ezt Thomas Hobbes szuverenitás-elméletének fölhasználásával, illetve az 1848-as, akkor még a burzsoázia által vezetett demokratikus forradalma „nép" általi kisajátítása révén akarja elérni.

Schmitt nem tagadja meg a Rechtsstaat gondolati előzményeit, sőt, az Arisztotelész, Szent Tamás, Gierke, Suarez által jelzett vonalra magát is elhelyezi (Schmitt, 2008: 140). Erről a manőverről, Schmitt számos megoldásához hasonlóan, elmondható: a hagyományt – a hegeli (marxi) dialektika szellemében – megszüntetve őrzi meg. Tehát a természetjogi alapokat, melyeket

[60] Eredetileg 1928-ban jelent meg. Hivatkozásaim az angol kiadásból valók: (Schmitt, 2008)

[61] „Következésképpen a Rechtsstaat jogi fogalma egy bizonyos hagyomány része […] S mivel a természetjog elveszítette nyilvánvaló minőségét, a jogszabály különféle tulajdonságai (igazságosság, észszerűség), melyeket vizsgálunk, most problematikussá váltak." (Schmitt, 2008: 142–143)

a jogállamiság formális kritériumainak tekint, kiegészíti a politikai kritériummal (itt kerül képbe Hobbes), amely – dialektikus módon – fölszámolja a Rechtstaatban foglalt individuális szabadság korlátlanságát; valamint az államot önnön megosztottsága, társadalom és állam szembenállása fölé emeli, új, a nép akaratát kifejező egységet hozva így létre.

Témánk szempontjából perdöntő jelentőségű Carl Schmittnek az a rövid írása, mely 1935-ben jelenik meg, Carl Schmitt: „Was Bedeutet der Streit um den »Rechtsstaat«?" (Schmitt, 1935), avval a kifejezett céllal, hogy a német jogtudományban véglegesen eldöntse a jogállam körüli vitákat, főleg a hitleri hatalomátvételre és Mussolini Olaszországának tapasztalataira figyelemmel.

Schmitt a német jogtudománynak azt veti a szemére, hogy tautologikus köröket ró a jogállam fogalma körül, a jogi államot a „jog nélküli állammal" ('Unrechtsstaat') állítja szembe, utóbbit számos formában nevezve meg: „hatalmi állam", „erőszakállam", „önkényuralmi állam" „rendőrállam" („Machtstaat", „Gewaltstaat", „Willkürstaat", „Polizeistaat"); hogy aztán minden esetben a jogállam győzelmét hirdesse ki. Ez az értelmezés nem téves önmagában – mondja Schmitt –, de megnyilvánul benne a polgári társadalom győzelme a jog és állam fölött, tehát egy teljes társadalom- és államfilozófiai elképzelésrendszer tükröződik benne.

A német jogtudomány a 19. századi angolszász joguralom-értelmezést veszi át a Rechtsstaat fogalmában (történetileg a teokráciával és a hegeli „erkölcsi állammal" szemben lép föl); azt a „közvetlenül igazságos állam" ellentéteként kell fölfognunk. A Rechtsstaat az államhatalom és az igazságosság közé helyezi a jogot. Megjegyzem, az igazságosság itt inkább az egyénre vonatkoztatható méltányosság, tehát a schmitti kiindulópont, Schmitt általános eljárásának értelmében, a Rechtsstaatból azonnal ellenfogalmat alkot, miközben észreveszi azt a hézagot, ahova behatolhat, hogy kettéhasítsa. A joguralom valóban nehezen birkózik meg a kizárólag az egyénre vonatkoztatható méltányosság eseteivel, hiszen azok voltaképpen a jog abszolút uralmának tagadását jelentik.

Tehát a jogi állam nem az előbbiekben fölsorolt államformákkal áll szemben, hanem a „morális állammal", a „vallási állammal", a „világnézeti állammal" (Schmitt, 1935: 190), melyek, bárhogy nevezzük őket, képesek a norma és állam közvetett igazságosságát közvetlenné tenni; más szóval a jog nem azért van, hogy közvetítsen egyén és állam között. S megint egy másik nézőpontból, a jogi állam koncepciója a jogot az erkölcsiségtől (Sittlichkeit) és vallástól kívánja elszakítani, „tisztán jogászi" (Schmitt, 1935: 191) értelmet tulajdonítva a jognak. Carl Schmitt a jogi államot és a szabadságot olyan társadalmi

privilégiumnak értelmezi, ami kifejezetten a köznemességet védelmezi (és ezzel lényegében Karl Marx 19. századi liberalizmus-kritikáját ismétli meg).

Az igazságosságot ebben az esetben voltaképpen a jogbiztonság helyettesíti, vagy tölti ki hézagmentesen – állítja Schmitt.

A keresztény állam a hitben egyesült társadalom, az erkölcsi állam az ész totális uralmának hitében egyesült társadalom, a jogállam viszont a jog uralma alá vetett társadalom. A joguralomnak azonban nincs (érték- vagy morális) tartalma, az eszköz (a jog) céllá válik, így bármilyen jogrend szert tehet a jogállami státuszra. A jogi állam a jog semlegesítése és technicizálása (s emiatt nyilván a 19. sz. liberalizmusának műve[62]), ami alárendeli az államot a jognak, és a liberalizmus ideológiai győzelmét hirdeti ki az állam fölött. A jogi államnak nincs eleve rögzített tartalma, így bármilyen tartalommal rendelkezhet. A suszter készíthet jó cipőt, attól függetlenül, hogy milyen is az a cipő; a futballistának elegendő betartania a szabályokat, és akkor már „jól játszik" (Schmitt, 1935: 194–195).

Schmitt meghatározása szerint a jogi állam egy állam funkcionalitását jelenti, de magáról az államról semmit sem tud mondani, s nem nyújt támpontokat az állam értékeléséhez sem.

A jogi állam a politikai engedelmesség díja (Schmitt, 2006), melynek révén a 19. századi polgárság a saját hatalmát igazolja. A tartalmi igazságosság egész kérdéskörének ezzel befellegzett, s eljött az agnoszticizmus, a nihilizmus, a relativizmus kora, melyben nincs többé bűn, csak akkor, ha előtte meghatározták a büntetést.[63] A jogi állam eszmetörténeti kibontása és kritikai része itt véget ér, hogy helyet adjon a nemzetiszocialista Rechtssaat-értelmezésnek.

A jogi állam fentiekben vázolt, 19. századból örökölt, koncepciójával a „Blut und Boden" („vér és föld") rendszere, „magától értetődően", nem tud együtt élni – szögezi le Carl Schmitt (Schmitt, 1935: 196). A legegyszerűbb megoldás persze az volna, ha a jogi pozitivizmus értelmében fogná föl magát az állam, hiszen ehhez elegendő törvényeket alkotni, alkotmányt módosítani és a törvények szigorú betartását megkövetelni, ami azonban a társadalom egyszerű náci alávetése ('Gleichschaltung') volna.

---

[62] A schmitti-i liberalizmus-felfogásról bővebben a „Carl Schmitt – az illiberalizmus kottája" című tanulmányban írtam. Lásd ebben a kötetben.

[63] „Nullum crimen sine poena" (nincs bűntett büntetés nélkül) – mondja Schmitt, amivel rögtön kifacsarja – tagadva-átvéve –, saját használatra alkalmassá teszi a jogállam jogpozitivista értelmezésének egyik alapelvét, a *nulla poena sine lege* elvet: „nincs büntetés törvényen kívül", s ezzel arra utal, hogy az igazságosság kérdéséről az államnak tartalmi, materiális mondanivalójának kell lennie.

Ez persze nem zavarja annyira Schmittet, mint inkább az, hogy az alávetés nem eredményez *azonosulást*, jelesül, identitást.

Sokkal célravezetőbb – javasolja Schmitt –, ha átvesszük az ellenség rítusait, mítoszait, szellemi és vallási panteonját, és *átértelmezzük* azokat és a Rechtsstaat-tal is így kell eljárnunk. Ez azért is lenne célravezető, mert el kell kerülni azt, amit a 19. század német (porosz) „katonaállamnak" nem sikerült, vagyis nem kellene a Rechtsstaat fogalmát a liberálisoknak átengedni. Schmitt arra utal, hogy ki kell csavarnunk ellenségünk kezéből fegyverét, s azzal kell ledöfnünk. Ez azt jelenti, hogy a pusztán jogi államot (itt a 'Gesetzstaat' kifejezést használja Schmitt, s innentől fogva a 19. században használatos Rechtsstaat-ot következetesen ekként nevezi) a jog és igazságosság fundamentumán kell újraépítenünk, ami végül a valódi (nemzetiszocialista) Rechtsstaat lesz: „a liberális jogállam valójában sem Igaz [a „Recht" igazat és jogot is jelenthet – Schmitt itt a szavakkal bűvészkedik], sem Állam nem volt, és csakis a nemzetiszocialista jogállam [Rechtsstaat] érdemli meg ezt a nevet." (Schmitt, 1935: 198)

Ez a Rechtssaat egyesíti magában a jogot, igazságosságot, szokást és erkölcsiséget, nem úgy, mint a liberális jogállam, mely ezeket az államtól elválasztja, és csak az emberi jogokra, egyenlőségre és tulajdonra összpontosít. „A Rechtsstaat fogalmának szellemi meghódítása [„Eroberung"] nagy érdem." (Schmitt, 1935: 199) Ezt az érdemet Carl Schmitt nyilvánvalóan magának tulajdonítja, s elsősorban azért jár el eképpen, mert a képzeletet akarja uralni, a 19. századi szellemvilág fölött akar diadalt aratni, amit ki is mond, de „az eredményt", politikai értelemben, a „Sieg Heil" („diadal, üdv") eszmének, személy szerint Hans Franknak ajánlja föl. Végeredményben tehát nem a jogi pozitivizmus lesz a III. Birodalom uralkodó jogfilozófiai irányzata, hanem a természetjoghoz hasonlatos „materiális jogállamiság".

A „nép" („Volk") lelkébe beírt jog állama a jogállam. Általában ez a kiindulópontja annak a nem természetjogi – mert a moralitás minden mércéjétől megfosztott, jóllehet a természetjoghoz normativitásában hasonlatos –, nem pozitivista – de annak a jog és az állam azonosságát állító – fölfogásnak, amit *materiális jogállamiságnak* nevezünk. Otto Koellreutter, Carl Schmitt, vagy a beszédes – *Vom Gesetzesstaat zum Rechtsstaat* („A jogi államtól a jogállamig") – című, Carl Schmitt által gyakran idézett könyv (Lange, 1934) erősen nemzetiszocialista szerzője, Heinrich Lange erőfeszítései irányulnak erre.

Mindazonáltal a „materiális jogállamnak", az értékelvű jogállamnak nem sikerül matériát találni, s maga Schmitt is előre jelzi (már-már kelseni szellemben), hogy a jogállam szubsztanciáját nem lehet törvényszövegbe

(alkotmányba) foglalni, s csak egy konkrét, politikai rendből kell tudnunk (nekünk, de legfőképpen az igazságszolgáltatásnak!) kiolvasni az „immanens jogi tartalmat". (Hilger, 2003: 95)

Ahhoz, hogy legalább megközelíthesse az „immanens jogi tartalmat", Schmitt egy igen érdekes példát tárgyal (Schmitt, 1934). A „normativisták", tehát azok számára, akiket csak a normaszöveg érdekel, a Rendet a normatív szabályok konkrét rendszere hozza létre, de ami szembetűnő, hogy számukra nem létezik Rendnélküliség („Unordnung"). A gyilkost, a normaszövegnek megfelelően, halálra ítélik, punktum, további problémák nem merülnek föl. Igen ám, de tisztán jogászi szempontból a szabályszegő („Verbrecher") nem a Rendet szegte meg, csak a törvényt, s tette nem bűn, hanem bűntett, amit a tényállás támaszt alá. Így voltaképpen a szabályszegő nem szegett szabályt, amennyiben a normát a maga legáltalánosabb módján szemléljük. Az absztrakt jogi szabály úgy él tovább, hogy az egyén *bűne* büntetlen marad, csak bűntettek sorjáznak, csak tényállások megállapítása folyik. „A tiszta normativizmus tárgyszerűsége és objektivitása, egy, a rendet megsemmisítő és feloldó jogi abszurditás lesz". (Schmitt, 1934: 18-19) Amiből az következik, hogy a jogi állam és annak igazságszolgáltatása semmiféle igazságot nem szolgáltat, hiszen az igazságosság a Rendben lakozik.

Ellenben – folytatja Schmitt – csak egy konkrét, közösségi rend normáinak megsértése minősülhet rend-bontásnak, ami bűn, és kövezésképpen a büntetés nemcsak jogszerű, hanem igazságos is. Ez volna tehát az „immanens jogi tartalom", a „materiális jogállam".

Az 1932-ben megjelent, *Legalitás és legitimitás* című könyvében Carl Schmitt a fentiekkel összefüggésben az alábbiakat mondta: „Mindenekelőtt tisztázni kell az első és legfontosabb kérdést, amellyel ma a német alkotmányügy átalakításának minden komoly terve szembesül. A kérdés az alapvető alternatívát érinti: a német nép mint szubsztanciával rendelkező fogalom tartalmának és erősségeinek elismerése *vagy* a funkcionalista értéksemlegesség megtartása és továbbvitele az esélyegyenlőség fikciójával, tekintet nélkül a tartalomra, célokra és áramlatokra." (Schmitt, 2006: 115) 1934–1935-ben megint nekilát, hogy megválaszolja saját kérdését, de sokkal tovább nem jut, ellenben kiszolgáltatja jogállami gondolkodását egy konkrét, nemzetiszocialista Rendnek, s implicite beilleszti annak „igazságosság"-felfogásába. Győzelem ez a politikus, totális vereség a teoretikus számára. Mert a III. Birodalom mégis csak a Carl Schmitt által kidolgozott teoretikus alapokon hozza létre a kettős államot.

A jogállamiság németországi állapotáról a legfontosabb elemzés, Ernst Fraenkel *„Kettős állam"* (*Der Doppelstaat*) című műve, mely ugyan a 30-as években íródott, de csak 1940-ben lehetett olvasni (előbb angolul, majd 1974-ben németül is). A munka alcíme – *A Contribution to the Theory of Dictatorship* („Hozzájárulás a diktatúra elméletéhez") – pontosan megjelöli a tárgyát: Fraenkel a *diktatúra, a totalitarizmus* kettős államáról,[64] a jogi állam (normatív állam, Rechtstaat) és a „parancsuralmi állam" („Massnahmenstaat", 'Prerogative State') együttes jelenlétéről, a klasszikus állam megkettőződéséről beszél.

Anélkül, hogy most a két állam közötti különbséget oly' részletesen megvilágítanám, ahogyan ezt maga Fraenkel teszi, egy kulcsfontosságú mozzanatra hívom föl a figyelmet. „Nem az államnak van pártja, hanem a pártnak van állama" – nyilatkozta ki Hitler az 1935-ös nürnbergi náci pártnapokon, de parancsának jogi értelmezést kellett adni, amit jogelméleti alapon legfőképpen Carl Schmitt tett meg, másfelől, a napi gyakorlatban, a különböző konkrét bírósági ítéletek végeztek el, és ez végeredményben a „parancsuralmi államrész" jogi létesítésének feleltethető meg. 1937-ben a Legfelsőbb Munkaügyi Bíróság egy ügyben kimondta, hogy a Nemzetiszocialista Párt „az állampolgárokkal való kapcsolataiban" a közélet általános szabályainak van alávetve – tehát a normatív (jogi) állam szabályai érvényesek. Ernst Fraenkel a következőképpen értékeli a döntést: „Ez a döntés alapvető ennek a könyvnek az állításaira nézvést. A Nemzetiszocialista Párt *általános* fölmentése a bíróságok joghatósága alól a normatív állam tagadása volna." (Fraenkel, 2017: 35) Ugyanakkor – s ez most lényeges „ugyanakkor" – a különböző szintű bíróságok mindennapos joggyakorlatukban a parancsuralmi államrész hatalmát erősítik. A párt tisztségviselői, amennyiben hivatalos minőségben járnak el (és természetesen *mindig* erre hivatkoznak), nem alanyai a polgári perrendtartásnak. „Ezt a doktrínát először Carl Schmitt fejtette ki, aki rámutatott, hogy »az egyének és a párt hivatalosságai közötti jogviták nem vihetőek bíróságok elé, minthogy ezek a konfliktusok általában olyan kérdésekkel foglalkoznak, melyeket a joghatóságon kívül kell rendezni." (Fraenkel, 2017: 145) Más szóval, létrejön

[64] Azért fontos ezt hangsúlyozni, mert Ernst Fraenkel elemzése nyomán világossá válik a „kettős állam" alkalmazhatóságának korlátozott volta. A nemzetiszocialista állam – Carl Schmitt által is képviselt – teóriája valóban tételezi a kettős – a legális, normatív és a nem kevésbé normatív parancsuralmi államrészt, a diktatúra és totalitarizmus körülményei között. Ezzel kimondottan egy másik „kettős államot", a jogi államot akarja fölcserélni, melynek kettősége a központi és a társadalmi államrészek elkülönülését eredményezi.

a jogi államon kívüli részállam, ahol nem a jog, hanem a politika uralkodik. Fraenkel egyértelmű értékelése szerint a schmitti politikai teológia magában foglalja az állam és jog megkettőzésének alapvetését. „Ebből az az alapelv következik, hogy joghatósága a Normatív Államnak van. Eme joghatóság fölött a Parancselvű Államnak van joghatósága." (Fraenkel, 2017: 57)

Bármennyire furcsának is tűnhet, a legnyugtalanítóbb kérdés viszont nem az, hogy miként épül ki jogilag, a parancsuralmi állam, hanem inkább az, hogy miért van szükség a normatív államrész maradékaira. Miért van még szükség a jogi államra a „kvalitatív totalitarizmus" (Carl Schmitt) körülményei között? Noha Ernst Fraenkel sem ad kielégítő választ erre a kérdésre, mégis arra következtethetünk írásaiból, hogy legfőképpen a német tőke stabilitás-igénye az ok. A normatív államrész által kínált jogbiztonság a kapitalizmus, a kapitalisták érdekeit szolgálja, akiknek szövetségére a nemzetiszocialista államnak vitális szüksége van, a nagy állami közpolitikai programok (például autópálya-építés, autógyártás), valamint a háborús termelés fenntartása miatt. Erre mondhatjuk, hogy ha ez igaz, akkor a normatív államrész nemzetiszocialista fönnmaradása éppen azt a célt szolgálja, aminek születését is köszönheti: a tulajdon és tulajdonos – igaz, utóbbi esetben a faji politika által korlátozott – szabadságát biztosítja.

Ám, ahogy már jeleztem, az említett válasz nem tűnik eléggé meggyőzőnek. Úgy látom, hogy Carl Schmitt Rechtsstaat-teóriájából is ki lehet olvasni egy magyarázatot. Korábban arra jutottunk ugyanis, hogy Schmitt megszüntetve-megőrizve viszonyul a Rechtsstaat-hoz, azaz úgy vezeti azt vissza a természetjogi hagyományhoz, hogy mellérendeli a politikai princípiumot, s az állam így a szuverenitás osztatlan birtokosává lesz. Más szóval, a schmitti-i államfilozófiában is van jogállami, formális és alkotmányos komponens. Ebből az általánosabb szempontból vizsgálva persze a fraenkeli magyarázat (a jogállamiság maradékára szükség van a jogbiztonság és a tulajdon szabadsága miatt) még érvényben maradhat. Ernst Fraenkel nem nevezi nevén, de jól összefoglalja, hogy miért lehet Carl Schmitt állam- és jogfölfogását a Rechtstaat (jogállam) náci elméletének nevezni.

Schmitt az *„Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens"*, vagyis „A jogtudományi gondolkodás három módjáról" című esszéjében megkülönbözteti:(1) a normativizmust, vagyis a törvények és absztrakt normák alapján való gondolkodást; (2) a decizionizmust, vagyis a jogon kívüli döntés alapján való gondolkodást; (3) mindkettővel szemben a konkrét rend alapján való gondolkodást – ez utóbbit vallja Schmitt sajátjának. A harmadikként említett

megközelítés, a konkrét rendalapú gondolkodás („konkretes Ordnungsdenken") lényege abban áll, hogy a jog egy misztikus közösség feltételezett, ugyanakkor politikailag megteremtett létében gyökerezik, abban a nemzetiszocialista közösségben, mely a tagság felől dönt. A Rechtsstaat (jogállam) ebben a „konkrét" közösségben értelmezhető. [65]

5. Carl Schmitt után

1965-ben, Németországról írott könyvében, Dahrendorf azt igyekszik megérteni, hogy miként lehetséges a fasizmus egy olyan nép körében, mely szigorú jogkövetéséről híres. (Dahrendorf, 1967) Miután egyetértőleg idézi a liberális jogászt, Bockelmant, aki szerint a bismarcki Németország nagyjábanegészében a joguralom állama volt, hamiskásan fölteszi a kérdést, hogy akkor vajon honnan származik ez az idézet: „A joguralom egy nép szervezett élete, ami a nép életerejének összességét egyesíti, hogy biztosítsa a nép élethez való jogát mind önmagán belül, mind pedig azon kívül." Leszámítva a fogalmazás biológiai túlfűtöttségét, talán nehezen jönnénk rá, hogy az idézet *A jogtudomány kézikönyvé*ből való, melyet – a joguralom nagyobb dicsőségére – a nemzetiszocialisták adtak ki. Ez lenne tehát az a „matéria", ami irányt szab a joguralomnak; ami lássuk be, meglehetősen immateriálisra sikerült.

Mindebből Dahrendorf arra a következtetésre jut, hogy a „németnek" nevezett állameszme a jogállamot ugyan teljesen magában foglalja, de azt egyben az érdekek szabdalta napi egyenetlenségek fölé is emeli – ebben jut kifejezésre a németek rettegése bármiféle bizonytalanságtól.[66] Így a jogállam mint politikai fogalom abszolúttá válik, és ezzel elidegenedik a napi konfliktusokban jelentkező moralitástól, a morálisan terhelt világnézeti és morális összecsapásoktól, azon az áron, hogy a pluralizmust, az önkormányzást veszélyezteti, és végül a politika fölszámolásához vezet. A jogállam tehát formális eszköz, melynek jelentése, hogy „minden politikai cselekvésnek bizonyos szabályokat kell követnie, s mint ilyen morálisan közömbös." (Dahrendorf, 1967: 196) Ebből a következtetésből Dahrendorf számára az a keserű felismerés származik,

[65] További részletekért: (Meierhenrich, 2018).

[66] Carl Schmitt már „elismerte" ezt: „1789 liberális eszméi és a rendre vonatkozó gondolkodás feloldása ellen a német nép szelleme már régóta védekezett." (Schmitt, 2008: 44)

hogy sem önmagában a morális tartás nem képes szavatolni a liberalizmust, sem a jogállam a demokráciát, amivel voltaképpen megismétli Carl Schmitt „jogi állammal" szembeni kritikáját.

Végeredményben ez oda vezet, hogy a jogállam garanciája nem valamiféle jogi szövegbe foglalt érték (materiális jogállam), nem is valamiféle természetjogi gondolkodásban adott, morális instancia, hiszen a jogállamnak politikai garanciái vannak. Az életadó politikai és morális konfliktusok ezek: „a joguralom kevésbé lényeges a szabadság alkotmánya számára, mint a konfliktusok vitalitása". (Dahrendorf, 1967: 197) Így a liberális demokráciára nézve kevésbé veszélyes egy olyan politikus, aki kissé a legalitáson kívül cselekszik, mint az, aki valamilyen felsőbb instanciának kíván engedelmeskedni, legyen az végrehajtó hatalom vagy éppen a jogi állam.

Dahrendorf tehát a politikai közösség és nem a jog szintjén keresi a jogállamiság biztosítékait, Alexis de Tocqueville nyomdokain haladva, aki szintén nem a hatalommegosztás, vagy a fékek és ellensúlyok formális intézményeiben, hanem a társadalmi szokásokban („habits") és az erkölcsökben („mœurs") kereste a szabadság lehetőségeit.

A Rechtstaat, a jogi állam csupán formális eszköze a szabadság alkotmányának, olyan uralom, melyre talán nem is mindig van szükségünk. Ahogyan ezt Stephen Macedo megfolmazta: „A joguralom és méltányosság közötti feszültség erőteljes, alapvető és lényeges az önkormányzás számára. Ez a feszültség gyakorlati és politikai: elképzelhető olyan formális, elméleti lehetőség, melyben ezek a fogalmak kibékíthetőek egymással, de, kivéve utópikus körülményeket, a feszültség fennmarad. Létezése emlékeztet bennünket politikánk »köztességére«: igazságosságra kell törekednünk, de nem túlzottan; szabályok szerint kell játszanunk, de rajta kell tartanunk szemünket azokon az indoklásokon és törekvéseken, melyek igazolják azokat a szabályokat." (Macedo, 1994: 168)

Hasonlóképpen – és még pontosabban – fogalmaz Joseph Raz, aki egyben rámutat arra, hogy a liberálisok, nem is kis csúsztatással, az emberi jogok szinte spontán védelmét remélik a jog uralmától: „Nem kell pusztán azért áttérnünk a joguralom hitére, hogy belássuk: aki ezt vallja, az a jó győzelmében hisz. A joguralom olyan politikai eszmény, amit egy jogrendszer csak kisebb vagy nagyobb mértékben közelíthet meg. Ebben rendszerint egyet is értenek. Azt is hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a joguralom csak egyike azon értékes vonásoknak, amelyek jellemezhetnek, illetve amelyek alapján meg kell ítélnünk egy jogrendszert. A joguralmat nem szabad összekevernünk

a demokráciával, az igazságossággal, a (törvény előtti vagy egyéb) egyenlőséggel, az emberi jogokkal, vagy a személy, illetve az emberi méltóság tiszteletével. Lehetséges, hogy olyan nem demokratikus jogrendszer, amely az emberi jogok tagadásán, a nagy szegénységen, a faji megkülönböztetésen, a nemek közötti egyenlőtlenségen és a vallási üldöztetésen alapul, elvileg jobban kielégíti a joguralom követelményeit, mint a felvilágosultabb nyugati demokráciák bármelyikének joga. Ez nem jelenti azt, hogy jobb lenne a nyugati demokráciákénál. Sokkal rosszabb, egy vonatkozásban azonban mégis fölöttük áll, nevezetesen abban, hogy megfelel a joguralom elvének." (Raz, 1995: 117)

Azt a következtetést, hogy a „nemzeti jogállam", „nemzetiszocialista jogállam" jogtudományát végső soron az egyre radikalizálódó pozitivizmus és a morális momentumot kiiktató jogfilozófia tette lehetővé, a korábbiakban pozitivistaként már említett Gustav Radbruch vonja le a II. világháború után.

Radbruch részint támogatja a természetjogi gondolkodás morális normativitását a háború alatt elkövetett bűnök megítélése tekintetében, részint viszont megpróbálja megtalálni azt a szűk mezsgyét is, ami az igazságosság és a jogbiztonság között esetleg kijelölhető. A jogbiztonság követelménye ugyanis nem engedné meg, hogy az igazságosság nevében állandóan fölülbíráljuk a törvényességet, ugyanakkor a „törvényes jogtalanságot" föl kell tudnunk ismerni, azaz az igazságosság teszi a jogrendszert jogrendszerré, akadályozza meg, hogy az, ami törvényes, jogtalansággá váljék. Radbruch megoldása az, hogy az igazságosságot a törvény leglényegéhez tartozónak nevezi, s a jogbiztonságot is az igazságosság alá sorolja. Szavai, amelyekkel nevezetes tanulmányát zárja, a jogállamiság politikai programjának bevezető sorai lehetnek: „Nekünk az igazságosságot kell keresnünk, ám ugyanakkor a jogbiztonságot is figyelembe kell vennünk, mert ez része magának az igazságosságnak. Olyan jogállamot kell építenünk, amely lehetőség szerint eleget tesz mindkét követelménynek. Biztos, hogy a demokrácia is értékes javunk; de a jogállam olyan, mint a kenyér, az iható víz és a tiszta levegő, és a legfőbb jó a demokráciában éppen az, hogy csak ez biztosíthatja a jogállamot." (Radbruch, 1998: 194)

Ezen az úton jut el azután – az 50-es évektől kezdve – Németország alkotmányos jogfejlődése a jogállamiság problémájának pillanatnyi, és nem dilemmáktól mentes, nyugvópontjához és a *Verfassungspatriotismus*hoz, vagyis az alkotmányos hazafisághoz. Ez, elismerve Carl Schmitt jogi állammal kapcsolatos kritikáját, de elutasítva a materiális jogállam nemzetiszocialista definícióját, kimondottan visszahozza a természetjogi gondolkodás morális értékekre vonatkozó alapvetését a Németország rekonstrukcióját keretbe foglaló alkotmányba.

Noha ennek az elemzésnek már nem tárgya az alkotmányos hazafiság imént jelzett dinamikus nyugvópontjára vonatkozó vita követése, legalább nagy vonalakban jelezni kell, hogy azok milyen mértékben ismétlik meg a joguralom-jogállam dilemmáit. Az alkotmányos hazafiság egyik legteljesebb teoretikus kifejtése Jürgen Habermas nevéhez fűződik.[67] Ennek a sokak által korántsem teljesnek tekintett kifejtésnek a során Habermas a rule of law, a joguralom univerzalisztikus és racionalisztikus felfogását alkalmazza egy demokratikus közösség önmeghatározására. Más megfogalmazásban ez annyit jelent, hogy Habermas föltételezése szerint a demokratikus közösség megtalálhatja identitását az egyetemes morális elvekben. Az ellenkező gondolatmenet pedig éppen ezt tekinti lehetetlennek, minthogy a közösség előbb rendelkezik valamilyen, például (de nem kizárólagosan) állami identitással, s majd ezt követően, ebből következően találja meg demokratikus, jogállami, morális elveit. Egészen leegyszerűsítve, a feszültség egyfelől a liberális értéksemlegesség, másfelől a demokratikus értékelvűség, hazafias elkötelezettség között áll fenn, avagy a jogi állam (rule of law) és jogállam között. Ahogy ezt már megszoktuk, a 19. század közepe óta.

6. Összegzés

A természetjogi és utilitarista-jogpozitivista irányzatoknak a 19. századi vitája azt eredményezte, hogy mindinkább a Bentham–Austin–Kelsen által képviselt jogi államra vonatkozó felfogás került előtérbe. Ebben a megközelítésben a jogállamiságnak nincs önállóan, kifejezetten a jogokról szóló, értékelvű, tehát a „kell"-re vonatkozó meghatározása, amit egy jogállamisági lista

[67] A kritikus pontokat kidomborítva és politikai, történelmi összefüggéseket föltárva, ám iróniától sem mentesen jól foglalja össze: (Müller, 2007: 26–41). Az alkotmányos hazafiság teóriájával Habermas (és a gondolatait övező politikai konszenzus) célja a 80-as évek közepe táján Németország kulturális rekonstrukciója, a nyugati világ politikai kultúrájába való végleges lecövekelése. A jognak (alkotmányos jognak) hármas feladata van: a „történelmi *igazság*" kimondása (1985-ben a német alkotmányban helyet kap a szólásszabadság korlátozására is alkalmas „Auschwitz lüge", a holokausztagadás tiltása); biztosítja a demokratikus *kizárást* és *integrációt*, ami a közösségi tagságot határozza meg: megmondja, hogy ki az, aki *méltó* a közösségi tagságra, s ki az, aki nem. De vajon, teszi föl a kérdést maga Müller is (uo. 40.), kell-e az államnak mindezzel foglalkoznia: *igazsággal* és *méltósággal*? Ez volna hát a *jogállamiság* lényege? Jan-Werner Müller megkísérli az alkotmányos hazafiasság Habermaséhoz képest alternatív elméletének kidolgozását.

helyettesít, s ami legjobban Alexis de Tocqueville-nek az egyéni szabadságot és a társadalmi-állami zsarnokságot megakadályozó tételeire hasonlít. A 19. századi Rechtsstaat eredetileg ebből indul ki, de már kezdetektől fogva (Lorenz von Stein, Rudolf Gneist) valamilyen „német szubsztanciát" keres benne.

Carl Schmitt sajátos „megszüntetve megőrizni" álláspontja részint a Rechtsstaat kritikájaként olvasható, részint a természetjogi hagyományba akar új életet lehelni a materiális jogállam koncepciójának kidolgozásával, ami azt a célt szolgálná, hogy a Rechtsstaat (jogi állam, Gezetzstaat) fogalmát politikai dimenzióval egészítse ki. Ez viszont igen gyorsan a náci Rechtsstaat lényegévé vált.

A háború utáni jogállami gondolkodás tanul Schmitt kritikájából, főként pedig kudarcából, és a természetjogi fordulat mellett – ami a hatalmi ágak szétválasztását és az emberi jogokat is magában foglalja –, a polgári jogokra és a szabadság társadalmi, politikai feltételeire is fokozottan figyel, amivel bizonyos értelemben visszatér az utilitarizmus társadalomfilozófiájához. A liberális demokrácia végül megoldani látszik Carl Schmitt dilemmáját, aki a liberalizmus és demokrácia közötti 19. századi feszültséget a mitikus demokrácia formájában kívánta fölszámolni, de csak az autokratizmusig, a diktatúráig jutott.

Amennyiben eszmetörténeti rekonstrukcióm helyes, akkor úgy tűnhet, hogy igazat kell adnom azoknak, akik szerint a jogállamiságnak nincs pontos definíciója, ugyanis többet találtam, méghozzá koronként különbözőket. Ennek ellenére mégsem adhatok igazat nekik, mert a francia forradalom óta eltelt idők során, a forradalmak, világháborúk, totalitariánus rendszerek, népirtások tisztítótüzében kikristályosodott a jogállamiságnak egy ma, a liberális demokráciákban *alkalmazott* gyakorlata.[68]

[68] Egy gondolat erejéig szeretnék utalni a sejtésemre. A magyarországi jogállamiság-viták (például a *Fundamentum* folyóiratban, vitaindítás: 2018/2–3. sz.), az Európai Parlamentnek a magyar jogállamisággal kapcsolatos jelentései (melyek Rui Tavares, valamint Judith Sargentini nevéhez fűződnek), valamint az Európai Bizottságnak a tagállamok jogállamiságáról szóló átfogó dokumentuma voltaképpen eszmetörténeti alakváltozatokra is visszavezethetőek: míg az EU a modern jogállamiságot kéri számon, a kifogásokra a magyarországi kormány részint a schmitti Rechtsstaattal és liberalizmusról leválasztott demokráciaértelmezéssel, részint a 19. századi jogi állammal és parlamenti szuverenitással válaszol.

Irodalom

*** (1973): 3 *Dictionary of History of Ideas*. szerk. Philip P. Wiener. New York, Charles Scribner's Sons.

——— (1993): A szofista filozófia. szerk. Kornél Steiger.

——— (1999): *Popper's Open Society after fifty years - The continuing relevance of Karl Popper*. szerk. Jan Jarvie és Sandra Pralong. London–New York, Routledge.

Acton, Lord (1985): 1–3 Liberty Classics *Selected Writings*. Indianapolis.

Akkermann, Tjitske (2005): Anti-immigration parties and the defence of liberal values: The exceptional case of the List Pim Fortuyn. *Journal of Political Ideologies*. X. évf. 3. sz. 337–354.

Alker, Hayward R.Jr. (1988): The Dialectical Logic of Thucydides' Melian Dialogue. *The American Political Science Review*. LXXXII. évf. 3. sz. szept.

Arendt, Hannah (1971): *Life of the Mind (I.-II.)*. San Diego, Harcourt.

——— (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. szerk. Ronald Beiner. University of Chicago Press.

——— (2000): *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest, Osiris.

——— (2007): Embernek lenni sötét időkben. *Holmi*. No.április. https://www.holmi.org/2007/04/hannah-arendt-embernek-lenni-sotet-idokben-jegyzetek.

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa.

——— (1994): Az athéni állam. In *Államéletrajzok*, Budapest, Századvég.

Aron, Raymond (1989): Chronique et Histoire. In: *Leçons sur l'Histoire*, Éditions du Fallois.

——— (1997): *Introduction à la philosophie politique – Démocratie et révolution*. Édition de Fallois.

Austin, John L. (1998): *The Providence of Jurisprudence Determined*. Indianapolis-Cambridge, Hackett.

Barber, N.W. (2003): The Rechtsstaat and the Rule of Law. *The University of Toronto Law Journal*. LIII. évf. 4. sz. 443–454.

Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid modernity*. Cambridge, UK – Malden, MA, Polity Press, Blackwell.

Beck, Ulrich (2003): *A kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba*. Budapest, Századvég Politikai Iskola Alapítvány.

Bentham, Jeremy (1996): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. szerk. J.H. Burns és H.L.A. Hart. Oxford – New York, Clarendon Press.

——— (1998): *A Fragment on Government*. szerk. J. H. Burns és H.L.A. Hart. Cambridge, Cambridge University Press.

——— (2000a): Anarchical Fallacies. In *Selected Writings on Utilitarianism*, h.n., Wordsworth, 383–94.

——— (2000b): Principles of a Constitutional Code. In *Selected Writings on Utilitarianism*, h.n., Wordsworth, 463–475.

——— (2002): *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*. szerk. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin, és Cyprian Blamires. New York, Oxford University Press.

Berent, Moshe (1998): Stasis, or the Greek Invention of Politics. *History of Political Thought*. XIX. évf. 3. sz. ősz.

Bergson, Henri (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*. E-pub. Les Échos du Maquis.

——— (2002): *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Budapest, Szent István Társulat.

Berkowitz, Roger (2014): Did Eichmann Think? *The Good Society*. XXIII. évf. 2. sz. 193–205.

Blaau, Loammi C. (1990): The Rechtsstaat Idea Compared with the Rule of Law as a Paradigm for Protecting Rights. *South African Law Journal*. CVII. évf. 1. sz. 76–96.

Bretter, Zoltán (2004): *Politika a határon*. Budapest–Pozsony, Kalligram.

——— (2014): Wilson „izmusa". Eszmetörténeti portrévázlat Woodrow Wilsonról. In *A szabadság iskolája: köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*, szerk. Szántó Veronika. Budapest, l'Harmattan, 149–58.

Bruff, Ian (2003): The Netherlands, the Challenge of Lijst Pim Fortuyn, and the Third Way. *Politics*. XXIII. évf. 3. sz. 153–162.

Collini, Stefan (1991): *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. Oxford, Clarendon Press.

Cranston, Maurice (1993): Freedom and Nationhood. *National Review*. XLV. évf. 1. sz. jan.

Dahrendorf, Ralf (1967): *Society and Democracy in Germany*. New York – London, W. W. Norton.

Damhuis, Koen (2019): *„The biggest problem in the Netherlands": Understanding the Party for Freedom's politicization of Islam*. https://www.brookings.edu/research/the-biggest-problem-in-the-netherlands-understanding-the-party-for-freedoms-politicization-of-islam/.

Dawson, Christopher (1943): *The judgement of nations*. London, Sheed and Ward.

Devlin, Patrick (1965): *Enforcement of Morals*. London Oxford New York, Oxford University Press.

Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest, Osiris.

Esterházy, Péter (2003): A szavak csodálatos életéből. *Mindentudás Egyeteme*. http://www.origo.hu/mindentudasegyeteme/esterhazy/20030909esterhazy.html.

Eyerman, Ron (2011): *The Cultural Sociology of Political Assassination: From MLK and RFK to Fortuyn and Van Gogh*. Palgrave Macmillan.

Feinberg, Joel (1990): *Harmless Wrongdoing*. Oxford University Press.

Finley, Moses I. (1962): Athenian Demagogues. *Past & Present*. 21. sz. ápr. 3–24.

Finnis, John (1992): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press.

Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest, Gondolat.

——— (1991): Mi a Felvilágosodás? In *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*, Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete.

Fraenkel, Ernst (2017): *The Dual State*. Oxford, Oxford University Press.

Germino, Dante (1974): Preliminary reflections on open society: Bergson, Popper, Voegelin. In *The Open Society in Theory and Practice*, szerk. Dante Germino és Klaus von Beyme. The Hague, Martinus Nijhoff, 1–26.

Hart, H.L.A. (1955): Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. LXIV. évf. 2. sz. 175–191.

——— (1958): Positivism and the Separation of Law and Morals. *Harvard Law Review*. LXXI. 4. sz. 593–629.

Heller, Ágnes (1997): *Életképes-e a modernitás?* Budapest, Latin Betűk.

Hilger, Christian. (2003): *Rechtsstaatsbegriffe im Dritten Reich : eine Strukturanalyse*. Tübingen, Mohr Siebeck.

Himmelfarb, Gertrude (1952): *Lord Acton – A Study in Conscience and Politics*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

——— (1990): *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. San Francisco, ICS Press.

Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon.

Illés, Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*. XXIV. évf. 1. sz. 111–133.

Jaeger, Werner (1945): 1 *Paideia*. Oxford – New York, Oxford University Press.

Kalimtzis, Kostas (2000): *Aristotle on Political Enmity and Disease*. Albany, State University of New York Press.

Kant, Immanuel (1991): Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat.

——— (1997): Az örök békéről. In *Történetfilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós. Budapest, ICTUS, 255–311.

Kelsen, Hans (1988): *Tiszta jogtan*. Budapest, ELTE Bibó István Szakkolégium.

Kis, János (1996): Túl a nemzetállamon. *Beszélő*. III/I. évf. 1. sz. márc.

Klemperer, Viktor (1984): *A Harmadik Birodalom nyelve*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

Koestler, Arthur (2019): *Sötétség délben*. Budapest, Magvető.

Koopmans, Ruud, Paul Statham, Marco Giugni, és Passy Florence (2005): *Contested Citizenship – Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Kramnick, Isaac (1982): Republican Revisionism Revisited. *The American Historical Review*. LXXXVII. évf. 3. sz.

Kriegel, Blandine (1995): *The State and the Rule of Law*. Princeton, Princeton University Press.

Kristol, Irving (1971): Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship. *New York Times Magazine*.

Lange, Heinrich (1934): *Vom Gesetzesstaat zum Rechtsstaat. Ein Vortrag*. Tübingen, Mohr.

Liebschuetz, W. (1968): The Structure and Function of the Melian Dialogue. *The Journal of Hellenic Studies*. LXXXVIII. évf.

Lindblom, Charles (1959): The Science of 'Muddling Through'. *Public Administration Review*. XIX. évf. 2. sz. tavasz.

——— (1995): *A programalkotási folyamat*. Budapest, Aula.

Locke, John (1986): *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat.

——— (2002): *Essays onthe Law of Nature*. szerk. W. von Leyden. Oxford, Clarendon Press.

Lord Acton (1861): Cavour. In *Rambler*, London, Burns and Lambert, 141–65.

——— (1991): Nacionalizmus. In *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, szerk. Ludassy Mária. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Maalouf, Amin (1998): *Lés identités meurtrières*. Grasset and Fasquelle.

Macedo, Stephen (1994): Rule of Law, Justice, and the Politics of Moderation. In *The Rule of Law – Nomos 36*, New York, London, New York University Press.

Machiavelli, Niccolò (1978): A fejedelem. In *Machiavelli művei*, Budapest, Európa.

MacIntyre, Alisdair (1999): *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris.

Meierhenrich, Jens (2018): *The remnants of the Rechtsstaat : an ethnography of Nazi law*. Oxford, Oxford University Press.

Meyer, Cordula – Schmidt, Caroline (2006): „Europeans Have Stopped Defending Their Values". *Spiegel International*. https://www.spiegel.de/international/spiegel/interview-with-german-islam-expert-bassam-tibi-europeans-have-stopped-defending-their-values-a-440340.html.

Mill, John Stuart (1962): *John Stuart Mill on Bentham and Coleridge*. New York, Harper & Row.

——— (1987): Considerations on Representative Government. In *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, szerk. H. B. Acton. London and Melbourne, Everyman, Dent.

——— (1989): *Autobiography*. London, Penguin Books.

Morgenthau, Hans (1978): *Politics among Nations*. New York, Knopf.

Müller, Jan-Werner (2007): *Constitutional Patriotism*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Nisbet, Robert (1979): *History of the idea of progress*. New York, Basic Books.

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, state, and utopia*. Oxford, Basil Blackwell.

Örkény, Antal, és Kim-Lane Scheppele (1996): Rules of Law: The Complexity of Legality in Hungary. *International Journal of Sociology*. XXVI. évf. 4. sz. 76–94.

Orosz, István (1991): A nacionalizmus mint a nemzetállam ideológiája. *Holmi*. III. évf. 8. sz. aug. 1006–1033.

Orwin, Clifford (1994): *The Humanity of Thucydides*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Paulson, Stanley L. (2016): Hans Kelsen and Carl Schmitt – Growing Discord, Culminating in the „Guardian" Controversy of 1931. In *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, szerk. Jens Meierhenrich és Oliver Simons. New York, Oxford University Press, 510–47.

Platón (1984): Az állam. In: *Platón Összes Művei*, Budapest, Európa.

Popper, Karl R. (1945): *The open society and its enemies*. London, Routledge and Kegan Paul.

——— (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi.

Radbruch, Gustav (1998): Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In *Jog és filozófia*, szerk. Varga Csaba. Budapest, 187–95.

Raphael, D.D. (1988): The Intolerable. In *Justifying Toleration*, szerk. Mendus, Susan. New York, Cambridge Univeristy Press.

Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris Kiadó.

Raz, Joseph (1995): A joguralom értéke. In *Joguralom és jogállam*, szerk. Takács Péter. Budapest, 116–31.

Ripstein, Arthur (2010): *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard University Press.

Sandel, Michael J (1981): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schmitt, Carl (1934): *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, Hanseatische Verl.-Anst.

——— (1935): Was Bedeutet der Streit um den „Rechtsstaat"? *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft / Journal of Institutional and Theoretical Economics*. XCV. évf. 2. sz. 189–201.

——— (2006): *Legalitás és legitimitás*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

——— (2008): *Constitutional Theory*. Durham and London, Duke University Press.

Schofield, Philip (2003): Jeremy Bentham's „Nonsense upon Stilts". *Utilitas*. 1. sz.

Shanske, Darien (2005): Four Theses: Preliminary to an Appeal to Equity. *Stanford Law Review*. LVII. évf. 6. sz. 2053–2085.

——— (2007): *Thucydides and the Philosophical Origins of History*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.

Siedentop, Larry (2014): *Inventing the Individual The Origins of Western Liberalism*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

Sinkó, Ervin (1975): *Don Quijote útjai*. szerk. Bretter György. Bukarest, Kriterion.

——— (1979): *Optimisták*. Budapest, Magvető Kiadó.

Stangneth, Bettina (2014): *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. New York, Knopf.

Stein, Tine (2008): Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? *Leviathan*. XXXVI.évf. 3. sz. 33–53.

Sternberger, Dolf. (1989): *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Sternberger, Dolf (1990): *Verfassungspatriotismus – Band X der gesammelten Schriften*. szerk. Peter Haungs. Frankfurt am Main, Insel.

Szabó, Árpád (1977): *Periklész kora*. Budapest, Magvető.

Szűcs, Zoltán Gábor (2017): *A politika lelke - A politikai realizmus elméleti és eszmetörténeti nézőpontból*. Budapest, mtatkpti.

Takács, Péter (2011): Államelmélet a XX. században. A jogi, a társadalmi és a politikai államfogalom. Hans Kelsen elmélete és a jogi államfogalom. Max Weber elmélete és az állam társadalmi fogalma. C. Schmitt és R. Smend elmélete és az állam politikai fogalma. *Állam- és Közigazgatás-tudományi Szemle*. I. évf. 2. sz.

Thucydides (1951): *The Peloponnesian War*. New York, Modern Library.

Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Budapest, Európa.

Tibi, Bassam (1998): *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München, Bertelsmann.

——— (2004): *Der Neue Totalitarismus*. Darmstadt, Primus Verlag.

Untersteiner, Mario (1954): *The Sophists*. Oxford, Basil Blackwell.

Wassermann, Felix Martin (1947): The Melian Dialogue. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. LXXVIII. évf.

White, Melanie (2013): Habit as a Force of Life in Durkheim and Bergson. *Body & Society*. XIX. évf. 2–3. sz. 240–62. https://doi.org/10.1177/1357034X13477161.

Machiavelli – Carl Schmitt és Raymond Aron között

1. Bevezető

Az alábbi tanulmány[69] elsődleges célja, hogy a politikai realizmus és a politikai teológia közötti különbséget magyarázzam. Ehhez arra lesz szükségem, hogy megvizsgáljam Carl Schmittnek és Raymond Aronnak, a politikai realizmus szülőatyjának tartott Machiavellihez fűződő viszonyát. Amellett, hogy mindkettőjüket foglalkoztatta Machiavelli (jóllehet egyikük sem írt kimerítően róla) Schmitt és Aron összehasonlítását az is indokolja, hogy azonos korban két merőben különböző választ adtak a Machiavelli életművében föllelhető problémákra, melyeket magam is érinteni fogok.

Kettejük személyes és úgymond, szakmai viszonyának rejtvényét aligha fejtették meg véglegesen, akik evvel foglalkoztak.[70] A legsikeresebb próbálkozásnak Daniel Steinmetz-Jenkinsét tekintem (Steinmetz-Jenkins, 2014), aki megpróbál értelmi hidat verni Raymond Aron két, első látásra egymásnak homlokegyenest ellentmondó állítása közé: „Carl Schmitt, *a nemzetiszocializmus egyik hivatalos teoretikusa* [kiemelés tőlem – B. Z.], azt állítja, hogy minden politikai doktrína abból a feltételezésből indul ki, hogy az ember gonosz" (Aron, 2017a: 125.); valamint: „Carl Schmitt *soha nem tartozott a nemzetiszocialista párthoz* [kiemelés tőlem – B. Z.]. Magas kultúrájú ember volt, nem lehetett hitlerista, és nem is volt az soha." (Aron, 2010: 837.).[71]

Vajon közelebb visz bennünket e két, egymásnak ellentmondani látszó kijelentés feloldásában Machiavelli? És *melyik* Machiavelli?

---

[69] Jelen tanulmány kiindulópontja és előzménye (Bretter, 2021), amelyben számos olyan problémát tárgyalok, amelyeket itt nem ismétlek meg.

[70] Techet Péter – bevallottan – még csak nem is kísérletezik evvel (Techet, 2022). Tanulmányom úgy is olvasható, mint Techet írásának kiegészítése, elmélyítése.

[71] Ezen a helyen Aron valamivel részletesebben beszél Carl Schmittről és említést tesz 1953-as személyes találkozásukról.

Induljunk ki Raymond Aronnak a „machiavellista" (machiavelique) és „machiavelliánus" (machiavelienne) fogalmak közötti különbségtételéből, ami az életművön átvonul, s Aron következetesen alkalmaz (Aron, 2005: 57.; Aron, 2017: „Machiavel et Marx"),[72] de végül a *Visszaemlékezések*ben föllelhető egyik lábjegyzetében határoz meg: „Egy barátom biztosított arról, hogy a »machiavelliánus« jelző érthetetlen egy laikus számára. Mindenki a »machiavellista« szó vulgáris jelentését ismeri. A machiavelliánus machiavellista, de annak nem pejoratív értelemében az. Azt teszi, amit az adott világban tenni kell (Aron, 2010: 46. és 1. lábjegyzet). Aron egy marxizmusról, pontosabban: a kommunistákról tett megjegyzésben fejti ki sommásan: „A marxista nem csak machiavelliánus, hanem machiavellista lesz abban a pillanatban, amikor szó szerint értelmezi az osztályharc képletét, és egyszerre tulajdonítja neki a polgárháborúk és az államok közötti háborúk jellemzőit. A cél – az osztály nélküli társadalom – abszolút értéke igazolja és szinte szentté avatja az eszközök megválasztásának axiológiai közömbösségét. A machiavelliánus elismeri a szükséges eszközök lehetséges erkölcstelenségét egy erőszakos világban, amelynek az a sorsa, hogy erőszakos maradjon. A marxizmus, ahogyan a marxisták-leninisták hosszú időn át értelmezték, az abszolút cél és a párt és az ügy iránti odaadás felsőbbrendű erkölcsének nevében minden hatékony eszköz határozott megválasztását parancsolja." (Aron, 1989: 539.).

Ezt a distinkciót mindvégig igyekszem majd szem előtt tartani és így, remélem vetül némi fény azokra az első látásra ellentmondó véleményekre is, amelyeket Raymond Aron megfogalmazott Carl Schmittről.

Megelőlegezve tehát egyik konklúziómat: igaz lehet ugyan, hogy egy fölöttébb művelt, intellektuálisan felkészült jogtudós a „machiavellista" Hitler hű követője nem lehet, ellenben csakis „machiavelliánus" lehetne, ugyanakkor az is igaz, hogy a náci-fasiszta illiberalizmus mégis a „machiavellista" Hitlert szolgálja.

---

[72] Aron ebben a konferenciaszövegben, melyet 1969-ben adott elő, azt állítja, hogy Machiavelli igyekezett elkerülni a machiavellizmust, noha nem volt annyira képmutató, hogy megtagadja a politikusoktól azt, hogy olykor immorális eszközöket alkalmazzanak céljaik elérése érdekében: „A politikától megtagadni a siker eszközeit, nem nélkülözné a képmutatást; megengedni neki, hogy olyan eszközöket használjon, amelyek önmagukban is visszataszítóak, nem kielégítőbb. Nincs kiút, és a politikusoknak el kell fogadniuk helyzetük tragikumát. Nem marad más hátra, mint mindent megtenni a szélsőséges helyzetek elkerülése érdekében, amelyek csak kétféle kudarc között hagynak választást: győzni úgy, hogy közben elveszítjük a győzelem okait, vagy lemondani a győzelemről a lélek megmentésének reményében."

Másképpen fogalmazva, az aroni „machiavellista-machiavelliánus" megkülönböztetés nyomán Carl Schmittet „machiavelliánus"-nak kellene tekintenünk, aligha „machiavellistá"-nak, viszont Schmitt akkor, amikor Machiavellit „a politikait" a teológiai-metafizikai-egzisztenciális szférába emeli, akkor már közel *sodródik* ahhoz, hogy „machiavellista" legyen.

Zeev Sternhell, ezt a csak homályosan kifejezhető „sodródást" a következőképpen írja körül: „Schmitt a nácizmusban olyan ideológiai és politikai *valóságot* talált, amely minden különbsége ellenére közelebb állt saját rendszeréhez, mint bármely más nyugati politikai elmélet." (Sternhell, 2012: 88., kiemelés tőlem – B. Z.) Hozzátehetjük, nem csak Carl Schmittre igaz, hogy a konzervativizmus amikor a kommunizmus és liberalizmus ideológiái ellen folytat ádáz, kétfrontos küzdelmet, végül a kommunizmus és liberalizmus ellenségének, a fasizmusnak az alakját ölti, ami teoretikus szinten a totalitárius állam mitikus fölmagasztalásához vezet, ahogy azt a már a Schmitt által csodált Mussolini megfogalmazta. A schmitti illiberalizmus voltaképpen a fasizmus teoretikus előrelendítése, szintén a Mussolini által már kijelölt úton. Ezen az úton lehet ezután eljutni a machiavellista politikához.

Tanulmányom végén Machiavelli „szelíd" és „könyörtelen" olvasatának elkülönítésével jutok majd paradox következtetésekre. Carl Schmitt, a „könyörtelen" Machiavelli-olvasó, lényegében csak erős megszorításokkal volna mégis Machiavelli követőjének nevezhető, viszont a „machiavellizmusnak" jó szolgálatot tehet *politikai teológiája* és mindenekelőtt az illiberalizmus teoretikus kidolgozása; míg Raymond Aron a „szelíd" olvasó, sokkal inkább machiavelliánusnak és Machiavelli hűségesebb követőjének tekinthető, amennyiben kísérletet tesz a modern politikai realizmus megfogalmazására.

2. Carl Schmitt

„A politikum" (*daß Politische* – „a politikai"-t) fogalmának bevezetésével, avagy a politikum meghatározásával, Carl Schmitt szándéka az, hogy a politikumnak föltárja teológiai alapjait. Politikai fogalmaink – így Schmitt – világi, alapvetően és visszavonhatatlanul polemikus jellegű teológiai fogalmak, s magukba foglalják a barát–ellenség egzisztenciális küzdelmét. A politikai teológia posztulátuma alapján „a politikai lényege szerint összekapcsolódik a teológiaival"

(Geréby, 2004: 279–280.).[73] Ugyanakkor Schmitt elhatárolja „a politikai"-t a klasszikusan és tévesen politikának tartott, sekélyes, képzeletszegény, napi, helyzetfüggő, piaci jellegűnek, alkudozások és megegyezések és kompromisszumok végtelen sorának tekintett, és liberálisnak nevezett *politikai tevékenységtől*. A 19. század liberális politikájának a *hatalomgyakorlás technicitás* a lényege véli Schmitt. Így a politikai teológia konstrukciójában érdekelt Schmitt a politikai realizmust is kicsinyesnek kell hogy tartsa, ami nyilván a hatalommérnök Machiavellire is kell hogy vonatkozzék.

A politikai teológia ugyanis – és éppen a politika *deszakralizációjá*val ellentétben, amit Machiavelli képvisel –, Carl Schmittnél a politika *reszakralizációját* (Tallár, 2004: 248.), a monarchikus legitimitás újrahasznosítását jelenti a modern demokrácia hajnalán.

A politikai teológia megalapozásának szándéka dacára Carl Schmitt szeretett a modern Machiavelli szerepében tetszelegni[74], és evvel önnön egész életművét úgy állította be, mint amelyik éppen csak annyira fölforgató, amennyire Machiavellié a maga korában volt, azaz csupán szókimondó. Voltaképpen azonban Schmitt csak olykor-olykor hivatkozik Machiavellire. Az egyik, alkalmasint legfontosabb referencia, Machiavelli diktatúraleírására reflektál (Schmitt, 2014: 51–54.).

A diktátor, a Római Köztársaságban, nem zsarnok, nem az abszolút hatalom letéteményese, hanem a szabadság biztosítéka – így indítja Schmitt a gondolatmenetet. Nem nyúlhat alkotmányon kívüli eszközökhöz, a törvényeket be kell tartania, ő maga nem hozhat törvényeket, s mindvégig alávetett a szuverén népnek. Cselekvési szabadsága abszolút, ellene föllebbezési jog nincs és döntéseinek hatálya azonnali, így a diktátor a jóváhagyás útját teljességgel mellőzheti. Schmitt érvelésének perdöntő pontján, Jean Bodint követi, amikor azt

[73] Lásd még (Geréby, 2009), (Balogh, 2022), (Tallár, 2004). Cs. Kiss Lajos monumentális vállalkozása a Carl Schmitt-életművét, politikai szerepvállalását, korát és jelenét középpontba állító, három vaskos, magyar tanulmányokat tartalmazó, egybeszerkesztett gyűjtemény (2004-ben, illetve 2022-ben két kötetben). Számos írás foglalkozik ezek közül nemcsak Carl Schmitt politikai teológiájával, de az én tanulmányomban érintett problémákkal is.

[74] Schmitt plettenbergi, belső száműzetésének színhelyét, otthonát, „San Casciano"-nak nevezte, ami Machiavelli birtokának neve volt, s ahova maga Machiavelli is visszavonult. Schmitt Machiavellinek Francesco Vettorihoz írott levelének szavaival vigasztalta magát: ha „valaki lojális és becsületes volt 43 évig, amennyi most vagyok, aligha tudja megváltoztatni természetét" (San Casciano, 1513. december 10.). A San Casciano elnevezés azonban utal Imolai Szent Kasszián vértanúra is, akit Diocletianus császár pogány – és őt pedagógiai tevékenysége miatt gyűlölő – tanítványai kezére adott, akik aztán, miután írótábláikat tanáruk fején összetörték, „stílusukkal", hegyes kis íróeszközeikkel, addig karistoltak Kasszián bőrére, míg az elvérzett.

állítja, hogy az antik, s későbbi diktátorok egy bizonyos, *meghatározott feladat* megoldására kaptak, *időben korlátozott* megbízást, s így jobbára komisszároknak lehet őket tekinteni, ellenben nem tekinthetőek szuverénnek.

Schmitt a *Diktatúra*-könyv után egy évvel, 1922-ben a következő mondattal indítja a *Politikai teológiát*: „Szuverén az, aki kivételes állapotról dönt." Jean Bodin pedig azt írja a *Hat könyv a köztársaságról* című műben: „Az abszolút szuverén az, aki senkit nem ismer el maga fölött, csak Istent." (Bodin, 1992: 4.) A két mondat csengése azonos, még ha a megfogalmazás különbözik is. A lényeg azonban az, hogy Bodin egyetlen olyan diktatórikus (azaz megfellebbezhetetlen, abszolút) hatalmat sem tekint szuverén hatalomnak, amelyik időleges vagy szavazattal való megújítást igényel. Ezeket nevezi Schmitt biztosi (népbiztosi), komisszárdiktatúráknak, amelyek egy megbízatást teljesítenek, melynek sikere után elveszítik jogalapjukat. Machiavelli pedig ezt a biztosi (komisszár)diktatúra-interpretációt veszi át, s nem is tehetne mást, hiszen demokrácia előtti korban élt.

Az antik diktatúra technikai, mert feladata konkrét, jól körülhatárolt, *helyzetfüggő*. Ha az ilyen értelemben vett diktátor megoldotta az ügyet, akkor lemondott, s volt úgy, hogy hatalma csak néhány napig tartott. Bodin Servilius Priscust és Cincinnatust említi, előbbi nyolc, utóbbi tizenöt nap után lemondott diktátori tisztségéről és hatalmáról (Schmitt, 2014: 3.).

Schmitt nyilvánvalóvá teszi, hogy ez nem az ő, nem a saját diktatúrakoncepciója, hiszen eme klasszikus esetekre jobban illik az, ahogy Machiavelli fogja föl a diktatúrát: primitív technicitásként: „Egy ilyen technikai felfogásnak közvetlen jelentősége volt mind a modern állam eredetére, mind pedig a diktatúra problematikájára nézvést. Ennek a technológiának a racionalitása abban rejlik, hogy *az állam-építő művészek*[75] *úgy látták, hogy a tömeget, amelyet alakítandó anyagnak, tárgynak tekintettek, saját akaratuk szerinti állammá kell szervezniük.*" (Schmitt, 2014: 7.)

Nyilvánvaló, hogy Schmitt itt megint a procedurális – liberális – szabadságfelfogás, és nem mellesleg Machiavelli ellenében fogalmazza meg a maga esszencialista tézisét, a szuverén diktátorra vonatkozó koncepcióját. Elismeri ugyan a machiavellianizmusban rejlő művészi törekvést, ugyanakkor alapvetően a liberalizmussal azonosítja azt. Igazolni véli, hogy az eljárási törvényeket kirekesztve mégis be lehet tartani a törvényeket, noha ezek jórésze voltaképpen eljárásjogi, állam és egyén közlekedésének szabályrendszere. Ezzel Rousseau

[75] Kiemelés tőlem – B. Z. Lásd még: (Bretter, 2020).

volonté générale-problematikájának ad új életet s végleg lemond a szabadság kérdéséről. Az, hogy az egyén úgy szabad, hogy csak saját magának engedelmeskedik, a maga misztikus önazonosságában úgy oldja meg a szabadság kérdését, hogy azt teljességgel nemlétezőnek tekinti.[76] Mégis, Schmitt állítása érthető. A diktatúra a szabadság védelmében szükséges, ami azt jelenti, hogy az anarchia, a weimari köztársaság alkotmányos, de a *sztázisz*, a hideg (olykor-olykor fölforrósodó) polgárháború állapotába merevedett társadalmi viszonyok között kívánja forradalmi törvényhozással restaurálni a törvényességet, tehát valóban a törvények adta szabadságot. A biztosi (komisszár)diktatúrán túli, szuverén diktatúra, a weimari alkotmány *védelmében* szükséges.[77]

Szinte észrevétlenül, de Schmitt ezen a ponton tovább csúsztatja az érvelést. Csak többszöri újraolvasás után válik világossá, hogy nem pusztán az alkotmányosság védelmében függesztjük föl az alkotmányt (ami persze már önmagában is problematikus), de egy új alkotmány, egy „igazi" alkotmány megteremtésének érdekében is.

---

[76] Rousseau maga is tisztában volt ezzel az elméleti hézaggal, ezért kénytelen behozni a Törvényhozó alakját, aki az általános akaratot képes dekódolni, megfogalmazni és érvényesíteni, azaz formát adni az alaktalannak. Rousseau azt a filozófiai paradoxont akarja feloldani, amit a társadalmi szerződés eszméje teremt meg. Az általános akaratnak előbb léteznie kell, hogy a rendezett társadalom formájában létrehozza önmagát. A problémának hatalmas szakirodalma van, amelynek földolgozása szétfeszítené e tanulmány kereteit. Itt azért érdemel mégis említést, mert a Törvényhozó alakja megmutatja azt a rousseau-i választási helyzetet, amelyet Raymond Aron és Carl Schmitt merőben eltérően old meg, miközben mindketten ejtik a társadalmi szerződés fikcióját. Raymond Aronnak nincs szüksége a Törvényhozó alakjára, minthogy az „általános akarat" – már amennyiben létezik egyáltalán – a demokratikus folyamatban jön létre, erre pedig a politikai pluralizmus a biztosíték (erről részletesebben majd alább írok). Carl Schmittnek ellenben szüksége van a Törvényhozóra, minthogy az általános akarat, ami kétségkívül létezik, alaktalan.

[77] Ugyanakkor, Carl Schmitt nem támogatta a diktatúra konkrét bevezetését és a weimari alkotmány elvetését, csupán a stabilitás helyreállítását, némi konzervatív autoritarizmus bevezetésével (Bendersky, 2019: 52–79.). Álláspontjának önellentmondását nem veszi észre, de ő maga gyakorlatilag feloldja, amikor belép a náci pártba. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy nem teljesen alaptalan a schmitt-i és machiavelliánus tanok összevetése. A kortársak zöme is úgy látta, hogy Schmitt a német *Machtstaat* („hatalmi állam") gondolatának képviselője (Mehring, 2017: 115.), aminek gyökerei Machiavellihez nyúlnak vissza. Dolf Sernberger a politika különböző felfogásait elemzi remek összefoglalásában (Sternberger, 1978). Előzménye ennek a könyvnek egy Machiavelli-előadás, melyben Sternberger merev határvonalat húz a republikánus (a *Discorsi* írója) és a zsarnokság (az *Il Principe* írója) két Machiavellije között. Meglepő felfedezése ennek a kutatásnak, hogy Sternberger egyetlen előfordulását sem találta a „politika" szónak *A fejedelem*ben, míg a *Beszélgetések Titus Livius első öt könyvéről* című műben a politika kifejezés többször előfordul, ám minden esetben jelzős szerkezetben: *vivere politico* – „politikai élet" – formájában (Sternberger, 1975). Rövidre zárva Sternberger gondolatmenetét, a (demokratikus) köztársaság rendjében (Arisztotelész alkotmánynak mondaná) van politika, az egyszemélyes uralom (zsarnok) rendjében nincs politika.

„A szuverén diktatúra perspektívájából, az egész fennálló rendszer egy olyan helyzet, amelynek megoldását saját tevékenységével oldja meg. A diktatúra nem felfüggeszt egy létező alkotmányt a meglévő alkotmány alkotmányos jogának alapján; sokkal inkább olyan feltételeket igyekszik teremteni, amelyek között egy alkotmány – olyan alkotmány, melyet igazinak tekint – lehetségessé válik." (Schmitt, 2014: 119.)

Egyúttal visszatérve Rousseau szuverenitás-fogalmához is, ez a „szuverén diktatúra" olyan alkotmányt eredményez, amelyik „úgy van, ahogy lennie kell" (Schmitt, 2014: 101.), amivel a parancs és norma, „van" és „kell", illetve jogpozitivizmus és természetjog klasszikus szembenállása is egycsapásra az önazonosság, a *volonté générale* alakját ölti. Ám – immár mondhatjuk, megszokott módján, ahogy Schmitt beemeli teóriája középpontjába a *volonté générale*-t már meg is kezdi a rugalmas elszakadást tőle. Azt még helyesen felismeri, hogy a rousseau-i megoldás, legalábbis egyik interpretációja, hamarosan terrorhoz, a jakobinus vérengzéshez vezet (Schmitt, 2014: 105.), mikor az egyént szabadságra kényszerítik avval a praktikus, noha nem egészen vértelen megoldással, hogy azokat, akiken saját, az általános akaraton kívül elhelyezkedő egoista énjük felülkerekedik, „ellenségként" megnevezve, fizikailag is kiiktatjuk a közösből – a politikailag konstituált közösségből, azaz *községből*. Az általános akarat képviseletében fellépő kisebbség a többség nevében végzi el a nagytakarítást.

Carl Schmitt azonban – kifejezetten Machiavellivel szemben – többre vágyik, jelesül, politikai teológiára, amihez a Rousseau-tól való rugalmas elszakadás szellemében (Bretter, 2021) egy másik rousseau-i motívumra, a „Törvényhozó" beemelésére lesz szüksége.

Schmitt következtetésében a „Törvényhozó" az, aki a *volonté générale*-nak ad intézményes formát, az államét, amely a jogosságot *(Recht)* és a törvények *(Gesetz)* megalkotásához szükséges diktatórikus teljhatalmat egyesíti magában (Schmitt, 2014: 110.). „A törvényalkotó nem más, mint puszta jogosság, ami még nem jött létre; a diktátor pedig semmi más, csak létrejött hatalom. Amikor létrejön olyan viszony, amely lehetővé teszi, hogy a törvényalkotónak megadja a diktatúra hatalmát, hogy létrehozza a diktatórikus törvényhozót és az alkotmányos diktátort, akkor a biztosi diktatúra szuverén diktatúrává lesz." (Schmitt, 2014: 110–111.)

A szuverén diktatúra fogalmának kidolgozását eddig a pontig tudtuk követni:[78] a Machiavellivel való szembehelyezkedés azonban – remélem – nyilvánvalóvá

[78] Annyit azonban még röviden tisztázni kell, hogy a „szuverén diktatúra" fogalma és tartalma Schmitt saját találmánya és különbözik mindattól, amit cezarizmusként definiálnak más szerzők, s különös-

vált, amit csak megerősít Schmittnek Machiavelliről alkotott sommás véleménye, amelyet a maga primitív világosságában egy kurta, alkalom szülte írásból olvashatunk ki. A „Machiavelli – Zum 22. Juni 1927" a 400 éve elhunyt Machiavellire emlékezett (Schmitt, 1995: 102–107.).

A megemlékezés tiszteletkörrel indul, amiben Schmitt saját illiberális szolgálatára rendeli Machiavellit. Az antimachiavelliánus, „moralizáló" „szabadszelleműsködő" *(„Freigeisterei")* felvilágosodott 18. század után „első alkalommal talál egymásra a politikai értelem és nemzeti öntudat": Fichte és Hegel újra fölfedezi Machiavellit, aki aztán a következő német és olasz generációk hősévé válik. Mussolini, az „államoszlató liberalizmus" *(„staatsauflösenden Liberalismus")* legismertebb ellensége Machiavelliről akar doktori disszertációt írni, amelynek csak előszava készült el (Mussolini, 1956),[79] hiszen a szerzőnek sürgősen életbe kellett léptetnie machiavellista konklúzióit.

A Machiavellinek szentelt pár sornak döntő hányadában azonban Carl Schmitt azt bizonygatja, hogy Machiavelli életműve (azaz a *Discorsi* és az *Il Principe*) semmilyen szempontból nem tekinthető különlegesnek, sőt, Machiavelli általában érdektelen, mind elméleti, mind pedig morálfilozófiai szempontból. „Nem volt sem nagy államférfi, sem nagy teoretikus." (Schmitt, 1995: 102.) „Ez a kis írás [*A Fejedelem*], hírnevének egyetlen oka, kevés figyelemre méltót tartalmaz." (Schmitt, 1995: 103.) Sem a platóni mélységhez és nemességhez, sem az arisztotelészi tanultsághoz nem mérhető. A „dokumentum" (így Schmitt) nem vallásmegújító, ahogyan Szt. Ágoston írásai. „Nincs benne semmi szenzációs, sem nagyszerű, sem zseniális, sem tudós-alapos, sem új államtan, sem új történelemfilozófia." (Schmitt, 1995: 103.) S még immoralitása sem teszi Machiavellit morálisan fontossá, mert nincs benne semmi „fennkölt" vagy „profetikus", ami viszont Nietzsche immoralizmusára jellemző. Machiavelli érdeklődését csak az köti le, ami praktikus-politikai (használható), és ami a *jelenre* irányul. Mindezt Schmitt akár a liberalizmusra is mondhatta volna.

Machiavelli az immoralitás réméről, a kegyetlen szükségszerűségről, az ember állítólagos gazember mivoltáról, vagyis ezekről a hamisítatlan emberi

képpen Max Weber. A „szuverén diktatúra" misztikus-elméleti építmény, és megfelel annak, amit hosszabban „demokratikusan legitimált plebiszcitárius cezarizmusként" írnánk le. A perdöntő különbség, hogy Weber számára még fontosak, Schmitt számára viszont már nem fontosak a szabadság alkotmányos garanciái, s jóllehet Weber nem ajánlja az amerikai mintát, a fékek és ellensúlyok rendszerét, de a cézár parlamenti ellenőrzését és esetenként békés eltávolítását alapvetően fontosnak tartja (Casper, 2007).

[79] Eredetileg: Benito Mussolini (1924): Preludeto Machiavelli. *Gerarchia*, 4. sz.

tulajdonságokról természetes nyugalommal beszél, alkalmasint éppen emiatt olvassuk. „Nézeteim helytelenek volnának, ha az emberek jók volnának: de az emberek nem jók" – vonja le a következtetést Schmitt (Schmitt, 1995: 105.).[80]

Világos tehát, hogy Carl Schmitt egyetlenegy – igaz, perdöntő – ponton azonosul Machiavellivel: az emberről vallott nézeteik hasonlóak, antropológiai pesszimizmusuk ugyanaz a mély depresszió.

Az individualizmus – mint már többször szóltunk erről – romantikus, s ezt Carl Schmitt „szubjektív okkazionalizmusnak" nevezi.[81] A liberális individuum romantikus lényege az instant szubjektív önkifejezés, pontosabban: ennek abszolutizálása és kizárólagossá avatása, valamint érvényesítése minden egyes helyzetben; az individuum morális és egzisztenciális vonatkoztatási pontja: kizárólag önmaga. *Mutatis mutandis*, evvel a romanticizmussal áll szemben Machiavelli „tényszerűsége", politikai realizmusa. Ugyanakkor Schmitt nem vesz tudomást arról, amit alkalmasint nem nehéz észrevenni, nevezetesen, hogy Machiavelli éppen a modern „szubjektív okkazionalizmus", az individualizmus reneszánsz kori születésének krónikása.

Csakhogy Machiavelli „helyzetfüggő" politikai tanácsai korántsem a Fejedelem *identitásának* megkonstruálását szolgálják. Éppen ellenkezőleg. Machiavelli számára a következetesség a helyzetek megerőszakolása, amikor identitásunk, s nem a helyzet szüksége alapján döntünk, romlásba vihet, amit csak szerencsével úszhatunk meg. A *virtù* mint politikai erény rugalmasságot, a helyzetekhez való alkalmazkodás képességét jelenti, s ez eredményezi szükségképpeni amoralitását, a politikai jó relativitását (igaza van Schmittnek, ez korántsem „lelkesítő amoralizmus", azaz nem morális kategória). „Ugyaninnen származik a jó fogalmának változékonysága: mert ha valaki türelmesen és elővigyázatosan uralkodik, és az idő és a dolgok úgy fordulnak, hogy kormányzása jónak bizonyul, boldogulni fog; de ha az idő és a dolgok megváltoznak, el kell pusztulnia, mert eljárása nem változik. S nincs olyan óvatos ember, aki képes volna változtatni ezen, mert attól, amilyen a természete, nem tud eltérni, s ha egyféleképpen mindig sikert tapasztalt, arról az útról

[80] Itt Schmitt szinte szó szerint és forrásmegjelölés nélkül ismétli meg Machiavelli egyik alapvető, pesszimista mondatát: „Ha az emberek jók lennének, ez az elv [szavunk megtartása, őszinteség] kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanák meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben." (Machiavelli, 1979: 58.)

[81] Carl Schmitt „…már 1915-ben, előrevetítve a politikai romantika megsemmisítő kritikáját, mint a »szubjektív okkazionalizmus« belső jellemzőjét ismerte föl »a romanticizmusnak objektivitásra való képtelenségét«." (Bendersky, 2016: 123.)

nem tud elfordulni. Ezért a túl óvatos ember, ha az idő azt követelné, szenvedéllyel cselekedni nem tud; minek következtében elpusztul tehát. Aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencséjét megtartja." (Machiavelli, 1979: 82.)

Figyeljük meg, hogy Machiavelli a „helyzetfüggő cselekvést" a türelemmel, az elővigyázatossággal (*prudentia* – arisztotelészi okosság) társítja, azaz a *virtù*-val rendelkező fejedelem a szerencsét (Fortuna) szükségképpen be kell hogy kalkulálja, amennyiben „jól" akar uralkodni. Machiavelli, a közfelfogással ellentétben, nem ajánl a fejedelemnek holmi machiavellizmust, valamiféle következetességet, önmagába visszahulló, kizárólagos elfoglaltságot jelentő identitásképző politikát, jóllehet a fejedelemnek azt ajánlja, hogy cselekvéseit „mediatizálja", keltse azt a látszatot, *mintha* kegyes, hűséges, emberséges, őszinte, vallásos lenne (utóbbi esetében legyen is az) (Machiavelli, 1979: 59.).

Végső soron Machiavelli és Schmitt abban különbözik – mondhatni radikálisan – egymástól, hogy előbbi a politikai erő természetét, a politikai *virtù*-t kutatja, mind az egyszemélyi uralom (*Il Principe*), mind a republikanizmus (*Discorsi*) feltételei között, míg utóbbi az erő politikájának, a „hatalmi politizálásnak" (*Machtpolitik*), az identitás-politikának, így az autoritarizmusnak, a tekintélyi államnak a modern, demokratikus feltételek között alkalmazható ideológiáját és programját dolgozza ki.

Az identitás, vagy schmitti-i átköltésben, a Nép és Vezér azonossága, nem a humanizmus és nem a reneszánsz politikai problémája. Még akkor sem, ha Machiavelli, humanista kortársaival, különösen pedig Pico de la Mirandolával összhangban, az önmagát művészien és a művészetek révén teremtő ember reneszánsz ideálját vallja (Bretter, 2020). Az identitás modern, individualista-racionalista változatában, a Kant–J. S. Mill-vonulat mentén a 19. század liberalizmusának, majd a 20. század eleji tömegdemokráciáinak a problémája – s tegyük hozzá, a 21. század elejének újra problémája. Előbbi esetben a racionális élettervet kidolgozó, morális dilemmák között választani képes, tehát autonóm individuum vívja szabadságharcát a társadalommal, vagy éppen bármilyen közösséggel szemben, hogy meglelje identitását. Utóbbi esetben, az első világháború végén, a politikai életbe beáramló tömegek demokratikus integrálásának szinte kizárólagos eszköze a nemzeti (náci változatban: faji) identitás. Az illiberális, a tekintélyi-hatalmi államot támogató Carl Schmitt így – bármennyire ezt szeretné láttatni – nem is lehet a reneszánsz Machiavelli modern párja.

3. Raymond Aron

Eddigi érvelésem arra irányult, hogy igazoljam, Carl Schmitt machiavelliánus pózának dacára, Machiavellire vonatkozó megjegyzései nem alapozzák meg, hogy Schmitt valóban támaszkodott volna Machiavellire. Azonban, ennek ellenére, igazolhatónak vélem, hogy legalábbis *bizonyos értelemben*, Schmitt machiavelliánus gondolkodó. Az alábbiakban, Raymond Aron[82] Machiavellihez fűződő gondolatai kapcsán jutunk el majd odáig, hogy erre a „bizonyos értelemre" fényt vetítsünk, azt magyarázzuk.

Carl Schmitt kísérlete, hogy „a politikai"-t megragadja, azaz egy modern, egzisztencialista és szekuláris politikai teológiát kidolgozzon, alapvetően különbözik Machiavelli szemszögétől, aki a politikát művészi technikának, tehát inkább politikai gyakorlatnak tekinti, tágabban pedig osztozik a liberalizmussal a „szubjektív okkazionalizmusban".

Raymond Aron azonban úgy értelmezi Machiavellit, hogy ha nem is egykönnyen, de a két machiavellianizmust végül mégis csak elkülöníthessünk egymástól, melyeknek egyikét „szelíd", másikát „könyörtelen" machiavellianizmusnak nevezhetnők. Ennek a különbségtételnek van eszmetörténeti forrása. Minden azon múlik, hogy minek tekintjük *A fejedelem*et. Amennyiben gegnek – s ilyen gegek létrehozása Machiavelli személyiségének szerves része, általában a reneszánsz íróinak, művészeinek, politikusainak kedves szórakozása[83] –, akkor a machiavellianizmus nem más, mint a zsarnoki

[82] Valamennyire már foglalkoztam Raymond Aronnal (Bretter, 2012), főként az aroni ellentétpárral, amit a következőképpen állít fel: „a Gondviselés bizalmasa" és „a Fejedelem tanácsadója". Előbbi képviselője Marx, utóbbié Machiavelli. A két típus feltűnő hasonlóságot mutat Bibó István ellentétpárjával, melyeket a „hamis realista" és a „túlfeszült lényeglátó" formájában találunk meg nála.

[83] Gondoljunk csak egy pillanatra a Michelangelo által festett „Athéni iskolára" a Sixtus-kápolnában. Ez a grandiózus mém az antik görög filozófusok mindegyikét egy rájuk jellemző tárggyal, könyvvel és gondolataikat vagy a filozófiájukat leginkább kifejező gesztussal ábrázolja. Michelangelo (1475–1564) kortársát, Leonardo da Vincit (1452–1519) vénséges vén Arisztotelészként, önmagát ifjú Platónként mutatja, megfricskázva ezzel Leonardót. De ez nem minden. Michelangelo a kompozíció közepén Diogenészt helyezte el, akitől mindenki távol tartja magát. A kifacsart, természetellenes testtartásban a lépcsőkön hajléktalanként, koldusként pózoló (az, hogy életében beköltözött egy hordóba, az a korabeli lakásviszonyok elleni tiltakozás volt) cinikus filozófus az antik világ legnagyobb influenszere, az Arisztotelész és Platón által fémjelzett „magas filozófia" szó szerint földhöz tapadt ellenpontja, mondhatni a politikai realizmus figurája. És hogyan vélekedhetett erről a freskóról a megrendelő, az egyház legnagyobb hatalmú feje, a művészet- és prostituált-pártoló, talán pederaszta II. Gyula pápa? Annyi bizonyosnak látszik, hogy a Machiavelli által ideális fejedelemnek tartott, később *il papa terribile*-ként és harcos pápaként leírt II. Gyula vélhetőleg nem idegenkedett a humortól, író-

uralom tükre, amelyben az alattvalók meg kell hogy pillantsák az egyeduralom rájuk leselkedő veszélyének ronda fizimiskáját. Amennyiben viszont a cinizmust, iróniát figyelmen kívül hagyva olvassuk *A fejedelm*et, s mindent halálosan komolyan veszünk, akkor a mű valóban a zsarnokság szerszámos ládájának tűnik.

Maurizio Viroli, a neves Machiavelli- és Rousseau-kutató fölelevéníti azt az eszmetörténeti hagyományt, amely elsősorban a *Discorsi*ra és a *Firenzei történetek*re támaszkodva, Machiavellit nem a zsarnokság, hanem a republikanizmus teoretikusának és hívének tartja és *A fejedelm*et következetesen szatíraként olvassa. Nem mellesleg, csak így hozhatóak összhangba Machiavelli egymással radikálisan ellentmondásban lévő írásai. Viroli idézi Machivelli egyik korai védőügyvédjét, Alberico Gentilit: „[Machiavelli] a demokrácia erős támogatója és lelkes híve volt. Köztársaságban született, tanult és állami kitüntetéseket kapott. Rendkívül ellenséges volt a zsarnoksággal szemben. Ezért nem segítette a zsarnokot; nem állt szándékában, hogy tanítsa a zsarnokot, hanem azáltal, hogy minden titkát világossá tette, a nyomorúság fokát nyíltan megmutatta a népnek [...] minden más embert felülmúlt bölcsességével, és miközben úgy tűnt, hogy oktatja a fejedelmet, valójában a népet nevelte." (Viroli, 2017: 8.) A sort, hasonló hangnemben, követi Spinoza, Pierre Bayle, Diderot. Ugo Foscolo verse összefoglalja a republikánus Machiavellit középpontba helyező hagyományt:

> [Machiavelli] „megkeményítve a fejedelem jogarát
> leveszi róla a babérkoszorút, hogy felfedje a népnek
> könnytől és vércseppektől áztatott homlokát"[84]

Raymond Aront egész életében foglalkoztatta Machiavelli, de életművében nem találunk szisztematikus, akár eszmetörténeti, akár elméleti elemzést Machiavelliről, ugyanakkor, konkrét politikai események kapcsán, egyes eszmefuttatások során olykor-olykor előkerül a neve; a Machiavellihez fűzött

---

niától és mindenek fölött a cinizmustól. De azt is hozzá kell tennünk, hogy II. Gyula halálát követően Erasmus írt egy szatírát (amolyan blogbejegyzést) a pápáról, ami következtetéseiben nem, legföljebb maróan nyílt stílusában tér el Machiavelli értelmezésétől (Erasmus, 1986: 155–198.). Megkockáztatom, hogy Erasmusnak ez a gúnyirata a legjobb közvetett bizonyíték és útmutató *A fejedelem* olvasatához. II. Gyula személyiségéről vélhetőleg Machiavelli is ugyanúgy vélekedett, ahogyan Erasmus, ám a pápa tetteinek megítélésében kizárólag politikai sikereit tartotta számon.

[84] Saját fordítás – B. Z. „Dei Sepolcri" [A sírboltokról], (Foscolo, 2013).

kommentárokból kiolvasható, hogy mit tanult tőle. Éppen azt sajátította el, amit Carl Schmitt soha nem érzett magáénak: *a politikai realizmus* szellemét. Kissé poétikusan fogalmazva: az ember elméjére minduntalan leszálló ideológiai ködben kitapogatni a tények kontúrjait. „Fiatalkori állításaim, a '30-as években, egyfajta intellektuális örömről árulkodnak, arról a meggyőződésről, hogy sikerült a fellegeket eloszlatnom és az igazságot megközelítenem." (Aron, 2010: 991.)[85]

Mondhatjuk, hogy noha Raymond Aron nem kifejezetten a fentiekben vázolt hagyományhoz kapcsolódik – amelyik Machiavellit a republikánus szabadság „teoretikusának" állítja be – a politikai realizmus átjárást biztosít Machiavelli republikanizmusa és az aroni demokráciafelfogás között.

Aron különösen Machiavelli antropológiai pesszimizmusával akart szembesülni, amelyet maga is osztott, ahogy Carl Schmitt nemkülönben. Aron elismerte az ember eredendő gyöngeségét, az ember hajlamát, hogy fölhevült politikai érzelmek rabjává váljon, egyszóval az emberi tökéletlenséget. Ebből következően két utat látott a politika számára. A demokratikus berendezkedés elháríthatja az emberi tökéletlenségből óhatatlanul előtörő katasztrófát, a zsarnok viszont kihasználja, a maga hasznára rendeli az emberi gyöngeséget (Aron, 2005: 532–533.).

Követve Vilfredo Pareto (és Gaetano Mosca) gondolatmenetét,[86] Aron a demokrácia és a zsarnokság közötti különbséget abban látja, hogy a profetikus zsarnok víziója egyesíti a többnyire csak sekélyesen racionalizált érzelmek, indulatok (Pareto: reziduumok) által vezérelt tömegeket, míg a demokráciában a megosztott elitek és ezek küzdelme ezt lehetetlenné teszik. „Nincs tökéletes társadalom, de a tökéletlenségnek vannak fokozatai. Gyakran a tökéletes társadalom prófétái azok, akik a legelnyomóbb társadalmat építik fel." (Aron, 2005: 533.) A harcos, fölfegyverzett próféta egyneműsíti a társadalmat, s kiiktatja a politikai harcot, fölszámolja a politikai pluralizmust,[87] ami viszont

[85] Szintén itt, Aron németországi tartózkodásának idejéről olvassuk: „Úgy emlékszem, hogy írtam egy első »machiavelliánus«-cikket, Landhaus aláírással, annak az utcának a nevével, amelyben a Französisches Akademiker Haus állt. J.-P. Sartre reakciója egyszerű volt, ahogy egyik közös barátunk elmesélte nekem: »Az én kis elvtársam piszkos alak lett?« Ez volt az az időszak, amikor felfedeztem a politika autonómiáját, hogy a filozófia nyelvét használjam. A politika, mint olyan, alapvetően különbözik az erkölcstől. Szép felfedezés, fogja mondani az olvasó. Igen, persze, ezt mindenki tudja, de az iskolai és egyetemi oktatás, amit kaptam és magamba szívtam, nem készített fel a politika, Európa és a világ megértésére."

[86] Raymond Aron időszakonként változó Pareto-értelmezéseit tárgyalja: (Drochon, 2019).

[87] Joseph M. Schwartz Rousseau-tól (és Marxtól) eredezteti azt a szocialista vagy konzervatív ideoló-

a szabadság biztosítéka volna.[88] Ugyanakkor – tehetjük hozzá – a politikait teológiai-metafizikai dimenzióba emeli. Ennek értelmében tehát a politikai teológia, avagy a *politika teológiája,*[89] *a politikai pluralizmus fölszámolása. Avval, hogy „a politikai"-t egy végső, egzisztenciális leszámolásként határozzuk meg – azaz teológiaként – a politikát szüntetjük meg. Ami, Raymond Aron és a századeleji machiavelliánusok (Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels)*[90] *szerint, ez voltaképpen a demokrácia egyszerű kimúlását eredményezi.*

Raymond Aron „megoldása" Rousseau antropológiai optimizmusának és Machiavelli–Schmitt antropológiai pesszimizmusának praktikus, heteronóm elegye, amelyet politikai realizmusnak nevezhetünk. „Végül is mondhatjuk: az emberek jók, ezért kell kormányozniuk magukat, de azt is mondhatjuk: az emberek nem jók, ezért korlátozzuk azt a hatalmat, amelyet egyeseknek adunk; minél kevesebb a jó ember, annál kevesebb hatalmat kell adnunk az uralkodóknak." (Aron, 1997: 72.) A politikai realizmusnak ez a formulája túlmutat a liberalizmus John Locke és Montesquieu által ihletett javaslatán, melynek lényege, hogy a hatalom intézményesített és jogi korlátozását várjuk el a törvények uralmától vagy a hatalmi ágak megosztásától. Viszont jóval innen van attól, ami a Rousseau–Schmitt-féle javaslatban az általános akaratot a demokrácia lényegének mondja és óhatatlanul a tekintélyi-uralmi (Max Weber: *Herrshaft*[91]) állam felé vezet.

---

giai köntösben megjelenő politikaelméleti felfogást, amelyik a „politika transzcendálásával" voltaképpen a pluralista demokráciát akarja felszámolni (Schwartz, 1995).

[88] Machiavelli teljesen tisztában van a „fegyvertelen" és a „fegyveres" próféta közötti különbséggel, az elsőt Girolamo Savonarolával, a másodikat Mózessel példázva. A „fegyveres próféta" (Mózes) nem riad vissza az erőszaktól, akár ellenségeiről, akár a „langyosakról" van szó, ezért sikerrel jár, a „fegyvertelen próféta" (Savonarola) viszont el fog bukni (Scott, 2018).

[89] Azaz politikai vallás, ahogy ezt Eric Voegelin (2000) mondaná. Értelmezésem szerint Carl Schmitt politikai teológiáját Voegelin politikai vallásként azonosítja. Amikor Balogh László Levente, egyébként remek tanulmányában összeveti Schmitt és Voegelin szövegeit, mintha nem így értené (Balogh, 2022).

[90] Korabeli, jó összefoglalót ad James Burnham, akinek könyve eredetileg 1943-ban jelent meg (Burnham, 1963). Burnham művére Raymond Aron a *Démocratie et totalitarisme* című művében is hivatkozik, amikor az „alkotmányos és pluralista" rendszerek (azaz demokráciák) „machiavelliánus" kritikáját megfogalmazza. Egészen pontosan arról van szó, hogy Aron elfogadja a „machiavelliánusok" alaptézisét, miszerint a létező és valaha létezett, politikailag konstituálódott emberi közösségek mindegyike voltaképpen „oligarcha uralom", így a demokráciák is azok. Röviden: ez a világtörténelem által igazolt egyetlen tény, s mint ilyen a politikai realizmusnak kiindulópontja (Aron, 1965: 130–137.).

[91] A Max Webert magyarázó Raymond Aron a következőket írja: „Ami a *Herrschaft*ot, uralmat vagy parancsot illeti, úgy tudjuk meghatározni, mint az úr esélyét arra, hogy megszerezze azok engedelmességét, akik elméletileg ezzel tartoznak neki. A hatalom és az uralom közötti különbség abban áll,

Raymond Aron így szelíden visszaemeli Machiavellit a liberális politikai közösségbe, teret enged a politikai harcnak és a politikai erőnek, ugyanakkor elutasítja a fasizmus által prófétált könyörtelen Machiavellit.

Az Aron által a londoni emigrációban szerkesztett *France Libre* hasábjain 1940-ben megjelent esszé-pamflet *(A machiavellizmus, a modern zsarnokságok doktrínája)* a hitleri Németország machiavellizmusával foglalkozik. „Összefoglalva, a machiavellista gondolkodást a következő elemek találkozása határozza meg: az emberi természetről alkotott pesszimista felfogás, amiből következik a történelmi fejlődés filozófiája és a hatalom technikái; egy kísérleti és racionalista módszer, ami a politikára alkalmazva, úgy tűnik, hogy agresszív amoralizmushoz és a hatalomféltés kizárólagos aggodalmához vezet; végül az emberi akarat és a cselekvés értékének felmagasztalása. Ez a három tipikus elem elégséges ahhoz, hogy jellemezzenek nem csupán egy tanítást önmagában, hanem egy bizonyos politikai gondolkodásmódot, amelyek közös alapját képezik minden úgynevezett totalitárius filozófiának." (Aron, 2005b: 119.)

Ezek után, gyakorlatias aprólékossággal, Aron fölsorolja a machiavellista hatalomtechnikák modernizált maximáit: (1) az államcsíny technikája; (2) a parlamentáris demokrácia megsemmisítésének technikája; (3) a totalitárius párt megszervezésének technikája; (4) felülről jövő forradalom; (5) zsarnoki gazdaság; (6) mintegy összefoglalása a fönti technikáknak, a propaganda. Ahogy sorra vesszük ezeket a „tanácsokat", amelyek megfogadásával a totalitarizmus a gyakorlatban kiépíthető, a realitás szintjén és kimondatlanul is világossá válik számunkra, hogy Aron miért utasítja el a könyörtelen – egyenértékű kifejezéssel élve, a „machiavellista" – Machiavellit, az identitáspolitikát, a politikai teológiát. Nem annyira teoretikus alapon, hanem a következmények felől, az elért célok, mindenekelőtt a szabadság totális korlátozásának végeredménye szempontjából ítéli meg a konkrét, történetileg és körülményeiben adott *helyzetet*. Ez a megközelítés sem idegen azonban Machiavellitől.

Azok, akik a machiavellianizmus lényegét mégis a „cél szentesíti az eszközt" lecsupaszított kifejezésében vélik megragadni, rendszerint figyelmen kívül hagyják a célok vizsgálatának kérdését. Márpedig a hatalom (megragadása és megtartása) önmagában nem lehet cél, hiszen akkor a „hatalom szentesíti

hogy a *Macht* nem foglalja magában a parancsolás jogának és az engedelmesség kötelességének fogalmát, míg a *Herrschaft* magában foglalja a készséges engedelmesség megszerzésének valószínűségét. A *Herrschaft* fogalma segíteni fog abban, hogy az engedelmesség motívumain alapuló uralmi módozatok tipológiáját megalkossuk." (Aron, 2019: 212.)

a hatalmat" kifejezéshez jutnánk, ami logikailag merő képtelenség,[92] hiszen az eszköz változik át céllá, más szóval, céltalanná válik a hatalom, s végtelen körforgásba kezd maga körül, miközben cél és eszköz elkülönítése lehetetlenné válik. Aron ezt a *„kizárólag* a hatalom iránti aggódás" kifejezésében ragadja meg: a hatalom tehát öncéllá válik. „A cél szentesti a célt" körforgása, az öncélú hatalom, viszont már machiavellista értelmezés.

Amennyiben a hatalom cél, tegyük hozzá, kizárólagos cél lesz, bármilyen eszköz fölhasználható, annak megragadása és megtartása érdekében, valamint a hatalom szentesíti ama kiválasztott eszközt. A totalitarizmus, Aron által fölvázolt listája (lásd előbb, 1–6. pontok) könnyen érthető úgy is mint a hatalom-cél elérésének válogatott és az adott történelmi helyzetben a náci uralom, mondhatni „kísérleti" megfigyeléséből eredő tapasztalat. Színtiszta machiavellizmus, abban az értelemben, ahogy Aron ezt egész életművében használja.

Amennyiben viszont elhagyjuk az empirikus leírások világát és a filozófiai képzelet, különösképpen pedig a rousseau-i *volonté générale* világába lépünk át, és ezzel együtt követni kezdjük Carl Schmitt spekulációit, akkor ott olyan eszközt találunk, ami tényleg alkalmas arra, hogy mintegy összefoglalja az iménti tapasztalatot. (Az említett lista 6. pontja – a propaganda kiemelt jelentősége – már többé-kevésbé utal erre az „eszközre".) Ez az eszköz nyilvánvalóan a nagybetűs, homogénnek és misztikusnak felfogott „Nép", és a Népet mint kardot ügyesen forgató hadvezér, a diktátor. Az ő „fegyverhordozója" pedig az ideológusa; Mussolini esetében Giovanni Gentile, vagy éppenséggel maga Carl Schmitt, mindenki közül a legcsiszoltabb elme, aki a mimikriben sem kevésbé jártas. A Nép instrumentalizálása, eszközzé tétele, azt a machiavellista cinizmust, vagy „agresszív immoralizmust" eredményezi, amit Aron említ és felró azoknak, akik színleg Machiavellit követik.

Ám túl a filozofikus okoskodáson, Raymond Aron érdeme mégis csak az, hogy a napi politikai, machiavelliánus küzdelmet a demokrácia szerves részének tekinti, mi több, a szabadság biztosítékának – s ez az, amit a demokrácia és szabadság céljaira megszelídített Machiavellinek nevezhetünk. „Aron elemzése valójában képes volt azonosítani egy innovatív politikai megközelítést Machiavellire vonatkozóan, amelyet mély realizmus jellemez és amely kulcsszerepet tulajdonít a szabad emberek életében, társadalmakban, és különösen

[92] „Ez a cinikus politikai filozófia [machiavellista], azzal az ürüggyel, hogy nem filozófia, egy bizonyos filozófiát terjeszt elő. Az értelem filozófiája helyett az értelmetlenség filozófiáját terjeszti elő, amely szerint a politika értelme a harc és nem az igazolt tekintély keresése." (Aron, 1965: 51.)

a demokráciákban a társadalmi és politikai konfliktusoknak." (Audier, 2015: 160.) Kis János szinte szó szerint ezt, a Machiavellit a demokrácia-elméletbe beemelő álláspontot képviseli: „A demokrácia nem küszöböli ki a hatalmi harcokat, csupán megszelídíti és távolabbi célok szolgálatába állítja őket. A demokrácia jó működésének lényegi feltétele, hogy a hatalomért folytatott küzdelem nyitott legyen.[93] Ezért azok a körülmények, melyekkel Machiavelli és Hobbes óta a realizmus tézisét magyarázza a politikai elmélet, be vannak építve a demokrácia gyakorlatába." (Kis János, 2004: 73.)

Végül tehát a Machiavelli nyomdokain haladó, aroni demokrácia-interpretáció fölkínálja annak lehetőségét, hogy a demokrácia és a zsarnokság között, illetve Machiavelli kétfajta olvasata között különbséget tegyünk. A demokrácia *igazgatott (jól kezelt) elégedetlenség (politikai pluralizmus)*, míg a zsarnokság *izgatott (szított és kihasznált) elégedetlenség*, amelynek „megoldása" a Népet eszközként használó diktátor kezében van. A megszelídített Machiavelli Raymond Aron tanácsadója és a társadalmi konfliktusok és a politikai pluralizmus körülményei között érzi jól magát, a könyörtelen Machiavelli viszont Carl Schmitt társaságában, egy politikai teológia szolgálója, amikor végső soron éppen a politika lényege vész el az egyneműsített társadalomban.

4. Következtetések

Következtetésünk paradoxonok sorának tetsző állításokhoz vezet el bennünket: a „könyörtelen Machiavelli" már nem egészen Machiavelli, s a magára modern machiavelliánusként tekintő Carl Schmitt nem Machiavelli követője, hanem sokkal inkább Machiavelli meghamisítója.

És persze Machiavelli sohasem könnyítette meg a politikai elmélettel foglalkozók dolgát. Azt láttuk, hogy Machiavellinek kétféle olvasata már eleve adott: a fejedelem ördögi tanácsadója, szemben a republikánus, népet szabadságra nevelő, szatíraszerző Machiavellivel, kortársi körben már jelen van. Aztán a modern tömegdemokráciák korában e kétféle olvasat hagyománya némiképpen megváltozott formában tovább folytatódik. A demokráciához hozzáidomított, „megszelídített" machiavellianizmust Raymond Aron, a szabadjára engedett, „könyörtelenné váló" Machiavellit Carl Schmitt képviseli. Ebben az

[93] Közbevetőleg jegyzem meg, hogy a „nyílt társadalomnak" ez az értelme. Bővebben: Bretter, 2020b.

átalakulásban jelentős szerepet játszik Jean-Jacques Rousseau, kiváltképp pedig a *volonté générale* ellentmondásosságában megkapó filozófiája.[94]

Carl Schmitt Machiavellit elsősorban saját politikai teológiájának álcázására használja. Találóbb volna azonban „a politika teológiája" kifejezést használnunk, s akkor Schmitt mégis „bizonyos értelemben" közel sodródik ahhoz, hogy „machiavellista" legyen, és még a politikai realizmus visszfényét is tükröződni látjuk a politika teológiáján.

Ám éppen ez az a probléma, amellyel kiemelten ebben a tanulmányban nem foglalkoztunk, ez már az aroni „machiavellianizmus"–„machiavellista"-distinkció kritikájához tartozik. Lehet, hogy Raymond Aron éppen azért nem kísérletezett egy pontos meghatározással, mert érzékelte, hogy szinte feloldhatatlan *filozófiai* dilemmákhoz jut majd el?

Aron 1930 és 1933 között Németországban tartózkodott és erről a korszakáról azt írja: „Szóval, attól kezdve, ha szabad így mondanom, megtisztultam, mégpedig véglegesen attól, amit akadémiai idealizmusnak neveznék. Az volt az érzésem, hogy a politika tragikus, hogy csak *józan* (*raisonnables* – kiemelés tőlem – B. Z.) véleménye lehet az embernek, és lehetőség szerint tisztelnie kell másokat és el kell fogadnia az eltérő véleményeket.".

Ahogy Zeev Sternhell kifejezi, Aron szembeállítja a megértés politikáját *(la politique de l'entendement)* az értelem politikájával *(politique de la raison)*, az *észszerűt* az *ész szerintivel*. (Sternhell, 2012: 90.) A politika megértése maga is egyfajta, az észszerűség határain belül megmaradó politika, ami elválasztandó attól, hogy a politikából valamilyen, akár profetikus észt kikényszerítsünk; utóbbi nyilván a fasiszta-kommunista millenarizmusra vonatkoztatható. Ahhoz az attitűdhöz, amely észszerűen belátja a politika szituációfüggőségét, időbeli korlátozottságát, „halandóságát", Aron egész életében ragaszkodni fog, ami bizonyos filozófiai visszafogottságot, metafizikai alázatot eredményez, azaz a politikai teológia elutasítását.

Továbbra is fennmarad tehát a nyugtalanító kérdés, hogy vajon mennyire szilárd lehet egy *fogalmi* elkülönítés a politikai valóságra rávetítve? Ha Machiavellinek igaza van, és az egyszemélyi uralom szükségképpen a zsarnokság politikai eszközeinek, technikáinak sikeres alkalmazását jelenti, akkor

[94] A hazai, jelenkori, önmagukat jobboldalinak nevező ideológusok, inkább kisebb, mint nagyobb filozófiai vértezetben, ehhez a Carl Schmitthez kapcsolódnak. Filozófiailag értékelhető példa Pócza Kálmáné. „...elemzésünkben amellett érvelünk, hogy Schmitt helyesen interpretálta Rousseau homogenitás-elvét, amikor azt állította, hogy a rousseau-i állam valójában nem szerződésen, hanem egy már eleve létező szubsztanciális homogenitáson alapul." (Pócza, 2011: 56.)

előbb vagy utóbb nem válik-e minden „machiavelliánus" megközelítés „machivellizmus"-sá? S akkor végül nincs-e igaza Schmittnek, amikor feltételezi, hogy politikai *fogalmaink* szekularizált, alapvetően és visszavonhatatlanul polemikus jellegű teológiai fogalmak, s magukba foglalják a barát-ellenség egzisztenciális-kozmikus-metafizikai küzdelmét? Be lehet-e emelni Machiavellit a modern liberális demokráciák keretei közé, meg lehet-e őt szelídíteni? Ha igen, akkor Raymond Aron próbálkozása figyelemre méltó, de további vizsgálódást igényel. Vagy fogadjuk el, hogy a filozófiának vissza kell hőkölnie, amikor a politikai valósághoz hozzákoccan, s *éppen ez* a politikai realizmus programja.

Irodalom

Aron, Raymond (1965): *Démocratie et totalitarisme.* Paris, Gallimard.

Aron, Raymond (1997): *Introduction à la philosophie politique – Démocratie et révolution.* Édition de Fallois.

Aron, Raymond (2005a): Histoire et politique. In *Pensér la liberté – penser la démocratie.* Paris, Gallimard, 524–537.

Aron, Raymond (2005b): Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes. In *Penser la liberté, penser la démocratie.* Paris, Gallimard, 115–125.

Aron, Raymond (2010): *Mémoirs – Édition intégrale inédite.* Paris, Robert Laffont, S.A.

Aron, Raymond (2017a): *Croire en la démocratie, 1933–1944.* Szerk.: Vincent Duclert és Christian Bachelier. Paris, Pluriel, Fayard.

Aron, Raymond (2017b): Machiavel et Marx. In: *Études politiques.* Paris, Gallimard, 54/605–73/605.

Aron, Raymond (2019): *Main Currents in Sociological Thought. Vol. 2.* Durkheim, Pareto, Weber.

Audier, Serge (2015): A Machiavellian conception of democracy? Democracy and conflict. In: *The Companion to Raymond Aron.* Szerk.: José Colen és Dutartre-Michaut Elisabeth. New York, Palgrave Macmillan, 149–163.

Balogh, László Levente (2022): Politikai teológia és politikai vallások. In: *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban I.* Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 475–487.

Bendersky, Joseph W. (2016): Schmitt's diaries. In: *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford, Oxford University Press, 117–147.

Bendersky, Joseph W. (2019): Ausnahmezustand, Staatsnotstandsplan, and Ermächtigungsgesetz: Reappraising Carl Schmitt's Political Constitutionalism and the Demise of Weimar. In: *From Weimar to Hitler*. Szerk.: Hermann Beck és Eugene Jones Larry, 52–79. https://doi.org/10.2307/j.ctvw04hfv.6

Bodin, Jean (1992): *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. Szerk.: Julian H. Franklin. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511802812

Bretter Zoltán (2012): S. védőbeszéde – Fikció. In: *Az elkötelezett tanító – Tiszteletkötet Csizmadia Sándor 65. születésnapjára*. Szerk.: Bretter Zoltán, Glied Viktor és Vörös Zoltán. Pécs, IDResearch/Publikon, 25–35.

Bretter Zoltán (2020): Machiavelli a művész. *Politikatudományi Szemle*, Vol. 29, No.1, 31–47. https://poltudszemle.hu/articles/machiavelli-a-muvesz/

Bretter Zoltán (2021): Carl Schmitt – Az illiberális demokrácia kottája. *Politikatudományi Szemle*, XXX. évf. 4. sz. 109–128. https://poltudszemle.hu/articles/carl-schmitt-az-illiberalis-demokracia-kottaja/

Burnham, James (1963): *The Machiavellians: defenders of freedom. A defense of political truth against wishful thinkings*. London – Washington, Gateway Edition.

Casper, Gerhard (2007): Caesarism in democratic politics: Reflections on Max Weber. *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.1032647

Drochon, Hugo (2019): Raymond Aron's "Machiavellian" liberalism. *Journal of the History of Ideas*, LXXX. évf. 4. sz. 621–642. https://doi.org/10.1353/jhi.2019.0034

Erasmus, Desiderius (1986): Julius Excluded from Heaven: A Dialogue / Dialogus Julius Exclusus e Coelis. In: *Literary and Educational Writings, 5 and 6: Volume 5: Panegyricus / Moria / Julius Exclusus / Institutio Principis Christiani. Querela Pacis. Volume 6: Ciceronianus, Volume 27–28*. Szerk.: A. H. T. Levi. Toronto, University of Toronto Press, 155–198. https://doi.org/10.3138/9781442676718-004

Foscolo, Ugo (2013): *Ugo Foscolo – Le grandi opere*. E-Pub. Newton Compton Editori.

Geréby György (2004): Carl Schmitt teológiája. In: *Carl Schmitt jogtudománya: Tanulmányok Carl Schmittről*. Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Gondolat, 260–290.

Geréby György (2009): *Isten és birodalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Kis János (2004): *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Irodalom Kft.

Machiavelli, Niccolò (1979): *Niccolò Machiavelli művei*, I–II. Budapest, Európa.

Mehring, Reinhard (2017): *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*. Freiburg, Verlag Karl Alber. https://doi.org/10.5771/9783495813485

Mussolini, Benito (1956): Preludio al Machiavelli. In: *Opera omnia di Benito Mussolini. 20. Dal viaggio negli Abruzzi al delitto Matteotti, 23 agosto 1923 – 13 guigno 1924*. Szerk.: Duilio Susmel és Edoardo Susmel. Firenze, La fenice.

Pócza, Kálmán (2011): Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja. *Magyar Filozófiai Szemle*, LV. évf. 2. sz. 56–74.

Schmitt, Carl (1995): *Staat, Grossraum, Nomos – Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Szerk.: Günter Maschke. Berlin, Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2014): *Dictatorship – From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Polity Press.

Schwartz, Joseph M. (1995): *The Permanence of the Political – A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*. Princeton, Princeton University Press. https://doi.org/10.1515/9781400821778

Scott, John T. (2018): The fortune of Machiavelli's unarmed prophet. *The Journal of Politics*, LXXX. évf. 4. sz. 615–629. https://doi.org/10.1086/696992

Steinmetz-Jenkins, Daniel (2014): Why did Raymond Aron write that Carl Schmitt was not a Nazi? An alternative genealogy of French liberalism. *Modern Intellectual History*, Vol. 11, No. 3, 549–574. https://www.cambridge.org/core/journals/modern-intellectual-history/article/abs/why-did-raymond-aron-write-that-carl-schmitt-was-not-a-nazi-an-alternative-genealogy-of-french-liberalism/4C311C1F541699B45B4A52132921FF9B (2022. augusztus 20.). https://doi.org/10.1017/S1479244314000183

Sternberger, Dolf (1975): *Machiavellis „Principe" und der Begriff des Politischen*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Schmitt, Carl (1978): *Schriften 2. – Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt am Main, Insel Verlag.

Sternhell, Zeev (2012): Entre le tragique et l'imposture: Raymond Aron, Carl Schmitt et Alfred Fabre-Luce. *Les Temps Modernes*, DCLXVII. évf. 1. sz. 80–119. https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2012-1-page-80.htm?contenu=article (2022. szeptember 8.). https://doi.org/10.3917/ltm.667.0080

Tallár Ferenc (2004): Sacrum és politicum. In: *Carl Schmitt jogtudománya: Tanulmányok Carl Schmittről*. Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, 242–259.

Techet Péter (2022): Carl Schmitt à la Française. In: *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban I.* Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 371–383.

Viroli, Maurizio (2017): Rousseau and Machiavelli: Two interpretations of Republicanism. In: *Thinking with Rousseau – From Machiavelli to Schmitt.* Szerk.: Helena Rosenblatt és Paul Schweigert. Cambridge, Cambridge University Press, 7–29. https://doi.org/10.1017/9781316226490.002

Voegelin, Eric (2000): Political Religions. In: *Collected Works, Vol. 5: Modernity Without Restraint.* Columbia, University of Missouri Press, 19–74.

3. rész

Esszék

Thuküdidész – összetartozás és szétesés

„A politika dialektika, mikor két, egymást kölcsönösen elismerő ember között bontakozik ki. Háború akkor, amikor olyan embereket állít egymással szembe, akik egymás számára idegenek akarnak maradni. Ugyanezen az alapon érzékeljük miért jelenti a háború egyszerre a politika beteljesülését, s ugyanakkor tagadását is."

(Raymond Aron, *Histoire et politique*)

1. Tisztázások

Thuküdidészhez a társadalom szétesésének problémája vezetett.[95] Milyen értelmet tuljadoníthatunk az „összetartozás" és „szétesés" fogalmainak?

Miután elemeztem Sir Patrick Devlin és H.L.A. Hart vitáját, mely a jogi moralizmusról szólt –arról, hogy a jognak mi a szerepe abban, hogy a társadalmat összetartó „erkölcsöket" kikényszerítse –, arra a következtetésre jutottam, hogy egyvalamiben a vitázók mind egyetértenek: föltételezik, hogy a társadalom valóban valamiféle egység, amit gyakorta valamiféle egységes morál (Erkölcsi Kódex – így nagybetűvel írta Devlin, majd Hart is) tart össze, s ama egység egy adott pillanatban eljuthat valamiféle szétesettség állapotába.

Tanulmányaim során túlságosan sokszor fordult itt elő a „valamiféle" szócska, s rájöttem, egyáltalán nem véletlenül. A társadalom egységének, összetartó

[95] Itt hamar tisztáznom kell egy módszertani kérdést. Az alábbi fejtegetés nem történeti jellegű, abban az értelemben sem, hogy a tárgyalt antik szerzők műveit a saját történeti és fogalmi kontextusukban elemezném. Ugyanakkor figyelmet fordítok a történeti hűségre, tehát nem akarom a végtelenségig eltorzítani az idézett szerzőket. Legfőképpen talán azt mondhatnám, úgy olvasom őket, mintha kortársaink lennének, akiktől sokat lehet tanulni akkor is, amikor önnön helyzetünket szeretnénk megérteni. Ha modellt keresnék erre az olvasatra, azt hiszem, Sir Karl Popper Platón-interpretációjára gondolnék: (Popper, 2001). De akár Raymond Aront is segítségül hívhatom, aki éppen Thuküdidész kapcsán írja: „Csupán egy kicsit kell elmélkednünk, s rájövünk arra, hogy fogalmi közelséget találunk a Thuküdidész által elbeszélt görög politika és napjaink politikája között; ez elegendő annak bizonyítására, hogy a fogalmi távolság vagy közelség nem arányos az időbeli távolsággal." (Aron, 1989: 150.) [Ha másként nem jelzem, minden fordítás a sajátom.] Általánosabb módszertani keretként Michel Foucault elméletére gondolok, ami az esemény genealógia-kutatásával az esemény reaktualizálását kíséreli meg elérni.

moráljának és szétesésének föltételezései meglehetősen bizonytalanok, nem kimunkáltak, mégis erősen jelen vannak a társadalomról szóló fejtegetésekben. Az alábbiakban tehát megpróbálok értelmet tulajdonítani a „társadalom szétesése" tézisnek.

A politikai filozófia megannyi áramlatát, próbálkozását jellemzi az a félelem, hogy a társadalom szétesik, az emberek egymás ellen fordulnak, megszűnnek a társadalmi együttélés szabályai, beköszönt egyfajta hobbes-i értelemben vett természeti állapot, ahol „a fortélyos félelem igazgat", és ezért ki kell építeni a társadalmat összetartó mechanizmusokat, ami végül a társadalom tagjai által elfogadott, legitim rendet eredményezi. Az állam, a jog, a szimbolikus közösség, annak feltételezett „moralitása" mind-mind a társadalom összetartásának mechanizmusai. A társadalom szétesésének vízióiból következően többnyire a politika ellenében szokás megfogalmazni az állam, a jog, a morál összetartó funkcióját. A morális norma, ebben az összetartó feladatban, kitüntetett szerepet foglal el, jóllehet nem kikényszeríthető jellegénél fogva, valamilyen megerősítést, kikényszeríthetőséget igényel, amit az állam vagy a jog (ennek hátterében megint az állam) biztosít számára. (A jogi moralizmust hirdetők, azaz a jog morális feladatát követelők ezen képlet alapján dolgoznak, ahogy erről már írtam (Bretter, 2004).) Így jutunk végül Thuküdidészhez.[96]

Két ponton fogom majd vallatóra Thuküdidészt. Egyik az úgynevezett Méloszi Dialógus (MD)[97], másik a *sztászisz*[98] *állapota, mely az athéniak számára katasztrofálisan végződő szicíliai expedíciót követően a városban beköszönt, s ami nem más, mint az a polgárháború, mely végül Athén bukásához, s ezen túlmenően az antik demokratikus korszak végéhez vezet.*

A két pont – az MD és a sztászisz – között Thuküdidésznél van kapcsolat, s ezt igyekszem majd megmutatni.

---

[96] Olybá tűnik, Werner Jaeger inkább azt a Thuküdidész-interpretációt támogatja, melyet az imént a „jogi moralizmus" társadalom-filozófiájaként azonosítottam. Esszém éppen az ellenkezőjét igyekszik bizonyítani: a morális szétesésnek politikai okai vannak, s nem igaz, amit Jaeger állít, jelesül, hogy Athén bukását az athéni társadalom moralitásának szétesése okozta. „Thuküdidész, Athén tragédiájáról szóló beszámolójában, az athéni hatalom hanyatlását egyszerűen az athéni morál szétesése következményének látta." (Jaeger, 1945: 335.)

[97] Továbbiakban: MD (Thuküdidész, 1985 : 84–116.)

[98] Pangás, alvadt állapot, nedvek elakadása, stagnálás, megmerevedett egyensúly.

2. Hatalom és szétesés

Előbb röviden összefoglalom a „Méloszi Dialógus" Thuküdidésznél található történetét.

Mélosz szigete és a rajta elhelyezkedő város névleg semlegesnek számított az Athén és Spárta által vívott peloponnészoszi háborúban. Athén azonban – készülvén a nagy összecsapásra – adót vetett ki a mélosziakra. A 425. évtől kezdve a szigetlakóknak 400 kg ezüsttel vagy 540.000 kg gabonával egyenértékű 15 ezüst talentumot kellett volna évente fizetniük, valójában azonban soha nem fizettek semmit. 416-ban az athéniak úgy határoztak, példásan megbüntetik Méloszt, és ezért 38 csatahajóval, mely 10.500 katonát szállított, partra szálltak Mélosznál. A sziget, becslések szerint, 2–3000 embert tarthatott el. A „Méloszi Dialógus" az a párbeszéd, melyet a város falainál álló athéni küldöttek folytatnak az ott lakókkal, s melynek során igyekeznek utóbbiakat meggyőzni, adják meg magukat, hiszen ekkora túlerővel szemben minden ellenállás teljesen esélytelen. Arra az esetre, ha a mélosziak mégis makacskodnának, kilátásba helyezik, hogy a város elfoglalása után a férfiakat mind lemészárolják, az asszonyokat és a gyerekeket eladják rabszolgáknak. Ez aztán így is történt. A történelem az antik világ egyik legundorítóbb népirtásaként tartja számon az esetet. A város emlékét a Louvre-ban látható Milói (méloszi) Vénusz szobra őrzi.

A legelterjedtebb nézet szerint a Méloszi Dialógusban az athéniek imperialista törekvései nyilvánulnak meg, s Thuküdidész azt a kérlelhetetlen hatalmi logikát akarja bemutatni, melynek aztán *következménye*[99] *az athéni társadalom szétesése, a sztászisz*. Alátámasztja ezt a nézetet *A peloponnészoszi háború* szerkezete is. Az MD az ötödik könyv végén található, s közvetlenül a hatodik könyv elején kezdődik a szicíliai expedíció tervezése. A mű szerkezetének vizsgálata egyeseket éppen arra indít, hogy feltételezzék, ha Thuküdidész valóban

[99] Alaposan tárgyalja Illés Gábor az MD és a „Szicíliai Expedíció" összefüggéseit (Illés, 2015: 118–120.). Egyebek mellett hivatkozik Darien Schanske interpretációjára: „Marad a kérdés: miként kapcsolódik mindez a szicíliai katasztrófához? Shanske szerint például Alkibiadész hazahivása révén. Az athéniak a Hermész-szobrok megcsonkítása után, a zsarnokságtól való hisztérikus félelmükben „anélkül, hogy a feljelentő szavahihetőségéről meggyőződtek volna, gyanakvásukban minden bejelentésnek hitelt adtak, s elvetemült emberek szavára rendkívül tiszteletreméltó polgárokat is börtönbe vetettek." (Thuküdidész, *A pelopponészoszi háború*, VI. könyv: 53.) Már a szóhasználat is sokatmondó, mert azonnal eszünkbe jut Bibó István és a politikai hisztériák. A háború, akár hideg, akár forró, olyan politikai szembenállást eredményez, amit nyugodtan lehet hisztériának tekinteni, s aminek eredménye éppen maga a *sztászisz*.

befejezte volna művét, akkor visszatér a méloszi eseményekre és Athén végső vereségének közvetlen összefüggéseire. Eszerint a Mélosz falainál megnyilvánuló gondolkodásmód az, ami végül Athén vesztét okozza.

A kisebbségi vélemény szerint az említett két pont között a kapcsolat lazább. Eszerint a nézet szerint Mélosznál az athéni külpolitika logikája, azaz a politikai realizmus mutatkozik meg, míg a *sztászisz* kizárólag a belpolitikai állapotokra vonatkozik.

Én inkább a többségi véleményhez csatlakozom.

Több indokom is van erre, melyek valamelyest különböznek az e nézetcsoportban megszokott érveléstől.

A nemzetközi viszonyok alapvető kérdése a háború. Háborúban pedig a siker előfeltétele az ellenségek körének pontos kijelölése, valamint a szövetségek megkötése, s mindez oly módon, hogy lehetőség szerint minél szűkebb legyen a semlegességnek, mint a potenciális ellenség létrejöttének a terepe. Így a háború alapvető kérdései leggyakrabban a barát/ellenség dimenzióban merülnek föl. Nem véletlen, hogy Carl Schmitt, aki a barát/ellenség megkülönböztetést „a politikai" meghatározásának alapjává tette, maga is a nemzetközi jog felől érkezett el idáig. Ám a háborús viselkedésben természetes felosztás dimenzióját némelykor azonosnak tekinthetjük a polgári viselkedés dimenziójával, azaz tekinthetjük úgy, hogy a politikai" meghatározása itt is, ott is azonos.

Az athéniek a mélosziakkal úgy viselkednek, ahogy majd a *sztászisz*ban egymással fognak, s az MD-t követően indul romlásnak Athén. Az MD kritikai éle az athéniak ellen irányul és kiemeli az athéni hatalom-tudatnak azt a fölényes, lenéző, kioktató stílusát, melyet a követek a mélosziakkal folytatott tárgyaláson tanúsítanak.

Azt gondolom, a történelmi hűségen sem teszünk erőszakot, ha azt mondjuk, a politikai realizmus nem pusztán a külpolitikára vonatkozik.[100] Sőt, még ennél is tovább mehetünk. A belpolitikai elidegenedés magyarázza a külpolitikában tanúsított hatalmi politizálást. Érdemes figyelnünk erre az összefüggésre, mert éppen maga Thuküdidész hívja föl rá a figyelmünket, amikor Periklész életművét, s a halála után bekövetkező katasztrófát értékeli. „[Periklész] Idejében névlegesen ugyan demokrácia jött létre, valójában azonban az első polgár uralma. Utódai azonban, akik tekintély dolgában közelebb álltak egymáshoz,

[100] Evvel ellentétes vélemény „Az athéniak, akik valójában a *realpolitik* követői, a hatalom vagy az erős ember semmiféle romantikus eszményítését nem vallják. A Méloszi Dialógus az államok közötti viszonyokkal foglalkozik, s nem az egyén és közösség viszonyával." (Wassermann, 1947: 26.)

s arra törekedtek, hogy megszerezzék az első helyet, kezdték a tömeg kedvét keresni, s az államügyeket ennek tetszése szerint intézték. Ennek aztán, mint egy ilyen hatalmas és uralkodó államban természetes is, számos melléfogás lett az eredménye, mindenekelőtt a Szicília ellen indított tengeri vállalkozás."[101]

Thuküdidész a neves szofistáktól tanul, márpedig Protagórasz, Thraszümakhosz, Glaukón, Kalliklész egyáltalán nem választják el a külügyeket a belügyektől, hanem általános érvényűnek tekintik a politikai realizmus logikáját. Legélesebben Thraszümakhosz fogalmaz Platón *Az állam* c. dialógusának első könyvében: „...az igazságos dolog az erősebb érdekét szolgálja, az igazságtalan ellenben önmagunknak használ, s a mi érdekünket szolgálja." (Platón, 1984: 52, 344c)

Thraszümakhosz nyers állítása szerint tehát, ha kivonjuk magunkat a hatalmi játékból, azaz nem veszünk tudomást annak kérlelhetetlen szabályáról, evvel a türanniszt, a legszélsőségesebb igazságtalanságot segítjük, mégpedig úgy, hogy az igazságosságra hivatkozunk, s elutasítjuk, hogy részt vegyünk az igazságtalanságban... A kör bezárul. Vagy részt veszünk a minél nagyobb igazságtalanság elkövetéséért folyó versenyben, harcban, vagy a gyöngék igazsága, az alávetettség jut nekünk osztályrészül. Az igazságtalanság belső hajtóereje, „a hatalom akarása", az önérdekre alapul.

3. A „Méloszi Dialógus" és annak folytatása

A győztes nem azért lett győztes, hogy utána betartsa szavát. Korántsem azért, mintha azt feltételeznénk, hogy minden esetben ármánnyal vívta volna ki a győzelmet, és ezért szavahihetősége eleve, még mielőtt megszólalna, kétséges. Sokkal inkább azért, mert, ha már egyszer győzött, kérlelhetetlennek kell lennie, s minden ígérete, mely a könyörületre vonatkozott, legalábbis megkérdőjelezhető: a győztes kénytelen-kelletlen engedelmeskedik a győzelem logikájának. Nem morális kérdésről van tehát szó, hanem a politikai realizmus szóhasználatában leírható logikáról.[102]

[101] Thuküdidész, 1985: 170. II. könyv, 65. fejezet (kiemelés tőlem, B.Z.). Lásd még: (Alker, 1988: 817.)

[102] Hans Morgenthau számára a *Peloponnészoszi háború* egésze lényegében ezt a témát dolgozza föl (Morgenthau, 1978: különösen 8-9.)

Dehát miért veszik föl a harcot a mélosziak az athéniakkal? – ez az a kérdés, melyet e dialógussal kapcsolatban nem szokás föltenni. Mintha valamiféle politikai ostobaságot, vakmerőséget sejtenénk e választás mögött. Jó lett volna, ha Thuküdidész nem vonul el, miután leírta az athéniak és mélosziak párbeszédét, hanem marad még egy kicsit, hogy a mélosziak azon vitáját is kihallgassa, melynek végén – s ez az, amit tudunk – eldöntik, mégis ellenállnak. Ha nem is a nagy történetíró irodalmi szintjén, de mégiscsak pótolnunk kell ezt a hiányosságot. Íme, miről is tárgyalhattak a mélosziak, miután visszavonultak tanácskozni[103].

Makiavellikosz:
Fölháborító az athéniak magatartása! Azt hiszik, elhisszük, hogy életben hagynak bennünket!

Humanidész:
Miért is ne. Semmi hasznuk abból, hogy megsemmisítsék városunkat. Úgymond szövetségesekre – no persze, mi tudjuk: voltaképpen alattvalókra – van szükségük, akik adót fizetnek, és evvel segítik Spárta elleni hadjáratukat. Mellesleg, ha életben hagynak bennünket, ez Spártának is fricska, hiszen országvilág előtt nyilvánvalóvá válik, hogy a többi, mégoly óvatos semlegesség nem ér semmit. Mi leszünk az élő bizonyítékok erre.

Makiavellikosz:
Butaságokat beszélsz, kedves Humanidész. Az élő bizonyítékokkal csak egy nagy baj van: hogy élnek. A halott bizonyíték a meggyőző bizonyíték. Megdönthetetlen. A halott alattvaló a tökéletes alattvaló. Igaz ugyan, hogy a legritkább esetben sem fizet adót, de szép városunk kifosztásával az athéniek amúgy is jó néhány évre előre beszedik az adót. Ha eladják a nőket és gyerekeket rabszolgáknak, akkor még inkább.

Humanidész:
Kedves Makiavellikosz, nem beszélek most holmi erkölcsi érvekről, mert tudom, nem vagy erre különösképpen fogékony. Bár megtehetném, hiszen mégsem mindegy, hogy a görögök között milyen kép alakul ki az athéniekről.

[103] A politikai realizmussal összefüggésben, részletesen elemzi Szűcs Zoltán Gábor magát a Méloszi Dialógust (Szűcs, 2017: 195–202.).

Nekik is szükségük van, ha másért nem, célszerűségi okokból, arra, hogy uralmukat mindenütt jogosnak lássák. Fölösleges kegyetlenségek nem használnak ügyüknek. Hasznos nekik, ha jóknak látszanak, ezért mondtam, nem erkölcsi értelemben, hanem a Te elvárásaidnak megfelelően, valóságosan is, hogy az erkölcsinek látszó megoldás a leghasznosabb számukra.

Makiavellikosz:
Ebben igazad lehet, hiszen „... Jónak, igazságosnak kell látszani..." De nem fizetnek az athéniak túl nagy árat ilyen látszatért? Nem látszanak inkább túlságosan is gyöngéknek? Azok, akiket egyszer már megpuhítottak az erkölcsi érvek, végérvényesen puháknak fognak látszani. Ez nem más, mint fölszólítás minden alattvalónak, érdemes megpróbálkozni avval, hogy lerázzák az athéni igát. Éppen, hogy úgy veszítik el világuralmi szándékaik erkölcsi alapjait, ha bebizonyosodik: a világuralomra tökéletesen alkalmatlanok. Vagy nem tökéletesen alkalmasak. Az ő erkölcsük a hatalom erkölcse, s ezen nem eshet folt.

Humanidész:
Ó, Makiavellikosz, annyira kiforgatod szavaimat, hogy a csavaros eszű Odüsszeusz sem tudná jobban! De nem hiszem, hogy az athéniek saját ügyük árulói volnának. Mit gondolsz, mire számítanak, mennyi ideig fog tartani háborújuk a spártaiakkal? Egy napot, egy hetet, egy hónapot, egy évet, tíz évet, húszat? Az elégedetlenség az úgynevezett szövetségesek körében pedig nőttön-nő majd, minden városban lázonganak majd a polgárok, mert egy olyan ügyet kénytelenek szolgálni, mely elapasztja anyagi erőiket, de ők maguk semmi hasznot nem remélhetnek, még egy esetleges athéni győzelem esetén sem. A városok vezetői sorra-rendre megtagadják majd az engedelmességet, nehogy elkergessék őket a városból a polgárok. S mindezt az athéniek előre látják. Az elnyomás folyamatos fönntartása pedig igencsak költséges és elvonja az erőket a legfőbb feladattól. Ha mindezt az athéniak józanul mérlegelik, nem juthatnak más következtetésre, mint a legkevesebb befektetéssel – jóindulattal – kordában tartani az alattvalókat, semmint ide-oda rohangálni a tengereken, hogy féken tartsák az engedetlenkedőket.

Makiavellikosz:
Szép szavak, Humanidész, de semmi értelmük nincsen. Az athéniak most itt állnak falaink alatt, nagy sereggel, ez pedig kiváló alkalom, hogy megmutassák,

tőlük igenis állandóan félni kell. A mostani mészárlásuk bére az a félelem lesz, melyet az egész görög világ megfizet. Olcsón megússzák majd az uralmat. Semmit sem kell tenniük ezután, a félelem, mely csak fokozódik, ha távolról szemlélik azt, aki a félelmet kelti, megteszi a magáét. Hisz tudod, „inkább támadnak az emberek olyan valaki ellen, aki megszerettette magát velük, mint akitől félnek; mert a szeretetet a hála köteléke tartja fenn" (Machiavelli, 1978: 56.), s a hálát folyamatosan táplálnod kell, mert ha nem teszed, éppen barátaid fordulnak ellened, akikkel szemben nem léphetsz föl erőteljesen.

Humanidész:
Kedves Makiavellikosz, látom, nem tudjuk egymást meggyőzni. De hátha meggyőzhetjük még az athénieket? Menjünk vissza hozzájuk, s ha elismered, hogy az általam elmondottaknak is komoly súlyuk van, engedj engem beszélni még egyszer velük.

Makiavellikosz:
Tisztellek Humanidész, de sajnállak. Beszélni akarsz, akkor, amikor kintről behallatszik a fegyverek csörgése. Inkább azt mondom: készüljünk a halálra. Engem az athéniak már meggyőztek. A szabadság fáját időről-időre vérrel kell öntözni.

Valahogy így képzelem: a humanizmus érvei nem győzhetik meg az athénieket, s a politikai realizmus ellenérvei sem elég meggyőzőek, hogy az „erős" politikai realizmus álláspontjától az athéniakat eltántorítsa, egy gyöngébb változatot ajánlva föl.

Mint talán érzékelhető, Humanidészt nem próbáltuk idealista álmodozónak beállítani, akit elragad saját morális öntudatának szépsége. Az egyetemes humanizmus retorikája távol áll tőle, nem csak azért, mert ez jóval későbbi találmány, hanem inkább azért, mert Makiavellikosszal szemben nem is lehetne sikerrel alkalmazni. Humanidész ezért azt a taktikát választja, hogy ellenfele és az athéniek logikájához illeszkedve, a politikai realizmus hatalmi kalkulációját alkalmazza maga is. Mi a hasznos a hatalom megszerzésének és megtartásának szemszögéből? Ám ezen a nyomvonalon haladva eleve vesztésre áll Makiavellikosszal szemben.

Mind a győztes, mind a legyőzött, mind az erős és gyönge, a türannosz és alattvaló egyként elismeri a politikai realizmus érvényét. A mélosziak csak a látszat kedvéért hivatkoztak az igazságosságra, hiszen maguk között inkább

az athénieknak adtak igazat: fordított esetben ők is ugyanúgy cselekednének és ugyanazt mondanák, mint azok, akik elpusztításukra készülődnek.

Általánosan elfogadott, hogy Thuküdidész a thraszümakhoszi érvelést a Mélosz falainál álló athéniak szájába adja[104], és a közkeletű változat szerint a mélosziak a hagyományos igazság-fogalmat szögezik szembe az athéniakkal, akik a hatalmi logikát, az igazságtalanságot exportálják. A legtöbben a szabadságszeretetet, az önfeláldozó hazafiasságot látják megnyilatkozni a méloszi válaszban, melynek végén a szigetlakók inkább a halált, semmint a rabságot választják. Az általam elképzelt fiktív dialógusban, mást akartam bebizonyítani – jelesül, az iménti értelmezés ellenkezőjét. A mélosziak éppen, hogy elfogadják az athéniak érvelését, mintegy belátják a politikai realizmus, a hatalmi logika lenyűgöző voltát és megadják magukat neki. Ugyanúgy, ahogy Szókratész is megengedi a Thraszümakhosszal folytatott vita végén, hogy nem sikerül vele szemben perdöntő érveket fölsorakoztatnia. Az igazságtalanság apológiája túlságosan valószerűen hat. „...most ott állok, hogy az egész beszélgetésből úgyszólván semmit sem tanultam; mert amíg nem tudom, hogy mi az igazságos dolog, addig nehezen fogom megtudni azt is, vajon erény-e vagy sem, s vajon az, akinek a birtokában van, boldog-e vagy sem." (Platón, 1984: 83, 354c) – mondja Szókratész, s ebből érezzük, ő sem tudja kivonni magát Thraszümakhosz kíméletlen politikai helyzetelemzésének hatása alól. Mert az igazságtalanság világuralmáról szóló fejtegetésnek meglehetősen konkrét, politikai helyzetleírás nyújt alapot. Ezt Halikarnasszoszi Dionüsziosz idézi egy Thraszümakhosztól származó okfejtésben: „Először az egymással versengő politikai szónokoknak és másoknak mutatom be beszédemben, hogy kölcsönösen hozzák egymást olyan helyzetbe, amilyenbe szükségképpen kerül az ember, aki belátás nélkül küzd a hatalomért. Mert miközben meg vannak győződve róla, hogy épp az ellenkezőjét mondják, mint a másik fél, nem veszik észre sem azt, hogy ugyanazt teszik, sem pedig azt, hogy az ellenfél beszéde van benne az ő beszédükben is." (***, 1993: 49.)

---

[104] „Hiszen éppoly jól tudjátok, mint mi, hogy emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte." Thuküdidész, 1985: 455. II. könyv, 89. fejezet. Az (egyik, melyben John Finley neves görög szakértő is közreműködött) angol fordítást sokkal durvábbnak, szókimondóbbnak érzem: „right, as the world goes, is only in question between equals in power, while the strong do what they can and the weak suffer what they must". (Thucydides, 1951) Az angol fordítás egyben azt is visszaadja, hogy az erős akarata szintúgy eleve elrendelt célokat kell, hogy kövessen, ahogyan a gyönge sem térhet ki sorsa elől.

4. Mi a sztászisz?

Thraszümakhosz politikai pesszimizmusa a demokráciának szól. Mario Untersteiner, neves szakértője a szofistáknak, vélhetőleg helyesen ismeri föl a korabeli demokrácia percepciójával szembeni ellenérzéseket. A demokrácia, a többségi uralom, két abszurditáshoz vezet: „a legnagyobb megpróbáltatások idején belső konfliktusok értelmetlen tevékenységeiben kell részt venni, másfelől nem lehet élvezni a hasznos beszélgetéseket, mert minden gondolat és politikai téma két, egymással szembenálló részre szakad, melyek egyikének sem felel meg alapvető valóság, s minden csupán ellentétek üres játékává válik." (Untersteiner, 1954: 325.) Ennek az érzékelésnek van kapcsolata a *sztászisszal*, ami felőröli a nyilvánosságot, leszűkíti azt a pártharcokra, másfelől a köz-magán elválasztását teszi lehetetlenné, úgy, hogy a politika gyarmatosítja a magánbeszélgetéseket, a nyilvános beszéd pedig rázúdul a magánszférára. Tanulságos lehet az a megfigyelésünk, hogy miközben Untersteiner a demokráciához kapcsolt ellenérzésekről beszél, végül mégis a demokrácia keretében észlelhető *sztászisziról* is szól. Mert ezen a ponton található meg a közvetlen összefüggés az MD és a később Athénben bekövetkező *sztászisz* állapota között.

Az MD-ben megnyilatkozó athéniak tanúbizonyságát adják a *hübrisznek*, az isteni hatalom elvitatásának, az embert az istenektől elválasztó határ gőgös átlépésének. Az athéniek megsértik az emberi törvényt, melyet az istenek számukra kiszabtak, de paradox módon ezt isteni „parancsra", azaz uralomra teremtett természetük parancsára teszik, így joggal utalnak a természet által megszabott „sors"-ra (erre maguk az athéniek hivatkoznak a mélosziakkal szemben.)

Természetesen az istenek – éppen azért, mert hatalmuk bármely fenyegetését maguk sem tűrhetik – bosszút kell, hogy álljanak. Amint Zeusz az isteneket fenyegető titánokat kettévágja, nehogy megdöntsék az isteni rendet, a *hübrisz* büntetése ugyanaz a kettészakítás.[105] Az önmagát kényszerűen to-

[105] Szabó Árpád evvel nem egészen egyezően, úgy látja, hogy szemben Hérodotosszal, Thuküdidész már nem ismeri az önmagát kényszerűen tovább bővítő hatalom „isteni büntetését", azaz szintúgy kényszerű önpusztítását. „Hérodotosznál a hatalom mint emberfölötti démoni erő ellenállhatatlanul ragadja magával birtokosát annak az örök rendnek a megsértése felé, amelynek korlátairól az embernek sohasem volna szabad megfeledkeznie. Ebből áll a *hybris*, és ez mindig a végső összeomlás oka." (Szabó, 1977: 127.) A továbbiakban kiderül majd, hogy én nem így gondolom: Thuküdidész ismeri a hatalom ellenállhatatlan dinamizmusát és szükségszerű összeomlását, csak nem Mélosznál fejti ezt ki, hanem valamivel később, az athéni *sztászisz* leírásánál. Ugyanakkor nem szabad megfeled-

vább bővítő hatalom végül sors-szerűen pusztítja el önmagát: a hatalom természete szerint, a hatalom a hatalomnak esik áldozatul.

Az athéni *hübrisz*, Mélosznál, az ember lázadása az istenek ellen. Nem, azért mintha megszegték volna az istenek parancsát és kíméletlenül öldököltek, s főleg nem azért, mert egy genocídium morálisan elítélendő (ami teljességgel modern, a morális rendet a természet rendjével azonosító felfogás része). Azért „lázadás", mert hatalom tekintetében versenyre kel az isteni hatalommal, s az istenek ezt veszélynek érzékelik. A *hübrisz* méltán maga után vonja az isteni bosszút, a *nemesziszt*, ami konkréten a szicíliai expedíció kudarcában nyilvánul meg[106], ami aztán az Athén–Spárta közötti háborúban folytatódik, a *sztászisz* kialakul Athénban (s csak itt, mert Athén demokrácia!), végül pedig a „másik" *sztászisz*, a pestis üti föl a fejét, és Athént elfoglalják a spártaiak. Így a *hübrisz* lesz a *sztásziszhoz* vezető sorsszerű logika első mozgatója.

Arisztotelész a *Politika* 5. könyvében foglalkozik részletesen a különböző alkotmányok felbomlását előidéző zavargással, forradalommal, belső mozgalmakkal, viszálykodással – egyszóval: a *sztásziszal*. Anélkül, hogy aprólékosan végigkövetnénk okfejtését, ehelyütt talán elegendő annak következtetése és alátámasztásképp' egy hosszabb idézet: az igazságtalan állapot percepciója döntő győzelmet arat a politikai és gazdasági igazságosság percepciója fölött. A kibékíthetetlen szembenállás állapotára jellemző, hogy a közjó diskurzusát az ellenségesség diskurzusa váltja föl, amelyben a háború oka végső soron az, hogy a felek mindannyian a kizárólagos igazság birtokosának képzelik magukat.

„A belső mozgalmak oka és eredete pedig, amelynek következtében az említett állapot bekövetkezik, szám szerint hét pontban foglalható össze. [...] Ezekből kettő a fent említettekkel azonos, csak nem ugyanabban az értelemben, ti. nyereségért és köztiszteletért, mint fentebb mondottuk, nem azért tülekednek egymással, hogy azokat maguknak megszerezzék, hanem azért mert látják, hogy mások – hol jogosan, hol jogtalanul – ezektől egyre többet igyekeznek maguknak megkaparintani; egyéb okok: *hübrisz*, félelem, túlságos

---

kezni arról, hogy Szabó Árpád esszéje szintúgy „áthallásos", és eredetileg 1942-ben jelent meg. Maga Szabó Árpád is elismeri: „Minden történetíró, bármelyik korral foglalkozott is, megírta a múltról szóló művében egy kissé mindig saját korának a történetét is." (U.o.: 8 – *Bevezetés*). Pedig 1942-ben még nem látszott a Harmadik Birodalom vége, csupán természete.

[106] „Egy athéni olvasó nehezen kerülhette el, hogy ne a *sztászisz* esetét állapítsa meg, s a rákövetkező szicíliai expedícióról, valamint az ehhez kapcsolódó eseményekről szóló beszámolóban felismerje az elkerülhetetlen büntetés kibontakozását." (Liebschuetz, 1968: 76.) Az Athén bukása és a méloszi mészárlás közötti összefüggést vitatja. (Orwin, 1994: különösen 111.)

hatalom, lekicsinylés, aránytalan fejlődés; továbbá, más szempontból: versengés, közönyösség, kicsinyesség és széttagoltság."[107]

Mint látható, Arisztotelész voltaképpen társadalom-pszichológiai okokat sorol a *sztászisz* kialakulására, melyek egy alaptételre azonban többékevésbé visszavezethetőek: a politikai igazságtalanság általánossá váló érzése okozza a *sztásziszt*, a redukálhatatlan szemben-állást.[108] Elfogadhatjuk Kostas Kalimtzis azon feltételezését is, mely szerint voltaképpen Arisztotelész a *homonoia*, az egyetértés megbomlásának következményeként írja le a *sztásziszt*, ahol az egyetértés az értelmes (*nous*) mérlegelés eredménye, az egyéni és közösségi érdek valamilyen egyensúlya (Kalimtzis, 2000: XV és 79–84). Erről az egyetértésről, „együttálló értelemről" maga Arisztotelész a következőket mondja: „[...] az államban beszélhetünk egyetértésről akkor, ha a polgárok az állam érdekei tekintetében egy véleményen vannak, ugyanazokat a célokat követik, és a közös határozatokat végrehajtják. Tehát a cselekvésre tartozó dolgokban szoktak az emberek egyetérteni, de itt is csak nagy dolgokra s csak olyan esetekre értjük ezt a kifejezést, amelyekben mindkét fél, illetőleg mindenki elérheti azt, amit akar; [...] Persze, ha mind a két fél magának akarja a hatalmat, mint például a két testvér a Phoiniszaiban, akkor kész a széthúzás; [...] Szóval az egyetértés, mint általában mondják is: »az állami életben megnyilvánuló barátság«." (Arisztotelész, 1987: 259, 1167a–b)[109]

Végül tehát, ezen a ponton végre meghatározhatjuk a *sztásziszt* is, ami nem más, mint végzetes, áthidalhatatlan szemben-állás és a politika kiüresedése, a szembenállásra való redukciója, a frontok megmerevedése.[110]

---

[107] Arisztotelész, 1969. A *hübrisz* kifejezést én emeltem vissza a szövegbe. A fordítás a „bántalmazás" szót használja, de ez nem tűnik megfelelőnek.

[108] Több kategorizálása is van az Arisztotelész által fölsorolt okoknak. Ezeket jól foglalja össze: Kalimtzis, 2000: 210, 5. jegyzet.

[109] Itt csak arra van mód, hogy utaljak Hannah Arendtnek az arisztotelészi „barátság"-értelmezésére: a barátság közéleti erény, az egyénnek a közjó előmozdítására irányuló törekvése egy „baráti", szolidáris politikai közösségben. Lásd ebben a kötetben: 65. és 148.

[110] A *sztászisz* szót többféleképpen lehet lefordítani, értelmezni. Elsődleges jelentése: frakció. Ugyanakkor jelent olyan pártot is, melyet lázadó céllal hoznak létre, s jelent viszályt, széthúzást, különállást vagy éppenséggel polgárháborút vagy forradalmat. Moses I. Finley mindehhez a következőket fűzi hozzá: „Azt hiszem, mély értelme van annak, hogy egy szó, melynek elsődleges értelme az »állás" «, »helyzet«, és ami az absztrakt logika szerint akár semleges is lehetne, amikor politikai kontextusban használjuk, a gyakorlatban semmi ilyesmit nem fejez ki, ám rögvest a legvisszataszítóbb felhangokat veszi magára. Egy politikai helyzet, egy pártos helyzet – ez az elkerülhetetlen következmény – szakadáshoz, polgárháborúhoz, a társadalmi szövet megbomlásához vezető rossz dolog. [...] Végül is nincs örök törvény, aminek okán egy 'demagóg', a 'népnek a vezetője' 'a nép félre-vezetője'

Az eredeti kifejezés az orvosláshoz kötődik. Megrekedést, pangást jelent, egy olyan állapotot, amikor például „a vér nem folyik rendesen", vagy a vese nem végzi el feladatát. A politikában a legelterjedtebb nézet szerint a *sztászisz* a különböző frakciók, hatalmi, társadalmi csoportok olyan szemben-állása, mely *megoldhatatlan konfliktusként stabilizálódik*. Szemmel láthatóan azonban ez még kevés a meghatározáshoz. Olyan szemben-állásról van szó, ami megbontja az alapvető, nagy, mondhatnánk az alkotmányosság vagy a közjó kérdéseiben az egyetértést.

A közösség szétbomlását úgy is nevezhetnénk, hogy a „közjó privatizálása". Arisztotelész szóhasználatában ez azt jelentené, mint a politikai barátság (*homonoia* – közösség, mint egyetértés) megszűnése a „nagy dolgokban" és *ugyanakkor* kialakulása a partikuláris érdekközösségekben.[111]

„A közjó privatizálásának" azonban van még egy olyan aspektusa, mely az eleddig sem túlságosan megnyugtató folyamatot még zavaróbbá, s ha lehet, még politikaibbá teszi. Minderre pedig Szólon törvénye világít rá. „Látván pedig, hogy a városban gyakori a viszály, s a polgárok közül egyesek közönyösségből szeretik a dolgokat hagyni úgy, ahogy maguktól mennek, külön törvényt hozott ezek ellen, hogy 'aki a városban támadt belviszály esetén nem áll fegyverével egyik fél mellé sem, polgárjogaitól megfosztassék, és a közösségből kizárassék." (Arisztotelész, 1994: 10, VIII.5)

Mi lehet ennek a meglehetősen furcsa törvénynek a magyarázata?

Arisztotelész maga arra utal, hogy az állampolgári passzivitás a demokrácia legnagyobb ellenfele, és Szólon valóban egy demokratikus alkotmányban volt érdekelt. Szüksége is lehetett a demokratikus frakció támogatására, hiszen törvényeinek ellenfelei legalábbis részben az arisztokraták voltak. De vajon nem számolt avval, hogy ha a fegyveres konfliktusból senki nem marad ki,

---

kell legyen. Vagy miért a *hetairia*, egy régi görög szó, mely egyebek mellett azt jelenti, hogy 'klub' vagy 'társadalom', kellene 'összeesküvést' és 'szakadár szervezkedést' jelentsen az 5. századi Athénban? Akármi is a magyarázat, az nem a filológiában, hanem a görög társadalomban magában rejlik." (Finley, 1985: 44–45.)

[111] Egy igen érdekes tanulmányban Moshe Berent, azt igyekszik bebizonyítani, hogy a *sztászisz* állapota majdhogynem kizárólag a görög társadalmakban fordul elő és legfőképpen – utalva a modern antropológiai kutatásokra – az „állam nélküli társadalmak" sajátja. Érvelése szerint a görög *sztászisz* azért volt oly félelmetes, mert nem volt állam, mely „az erőszak monopóliumának" (Max Weber) birtokában sikerrel leküzdhette volna az egymással fegyveresen is szembenálló politikai frakciókat. Jóllehet evvel az interpretációval nem értek egyet, de alkalmat ad arra, hogy a *sztászisz* állapotának egyik figyelemre méltó vonását kiemeljem: ez az a helyzet, amikor *a társadalom, jobban mondva a társadalmi csoportok harcának túszává válik az állam*, lásd: (Berent, 1998). A III. fejezetben, Carl Schmitt és Ernst Fraenkel kapcsán erről lesz éppen szó.

akkor a *sztászisz*, ezúttal annak polgárháborús értelmében, kezelhetetlen lesz? Vagy ellenkezőleg, éppen azt gondolhatta, hogy a *sztászisz*nak nincs semmilyen megoldása, „kezelése", csakis az egyik frakció, párt végső győzelme az egyetlen elfogadható eredmény, s törvénye révén nem tett egyebet, mint saját pártjának javára, büntetés terhe mellett, „kényszersorozást" hajtott végre? Akármi is volt azonban Szólon politikai indítéka, az kétségkívül igaznak látszik, hogy a „közjó privatizálásának" megvan az önnön belső dinamikája, mely végül mindenkit elsodor. A *sztászisz* helyzetében a semlegességnek, a közjó valamiféle képviseletének semmi értelme nincsen, olyannyira, hogy minden hivatkozás a közjóra ostobaságnak, gyöngeségnek, szánalmas álmodozásnak tetszik. És minden szemben-álló félre veszélyes is. A semlegesség köré gyülekezhet az a tömeg, mely nem csak kivonja magát a harcból és evvel potenciálisan bármelyik tábor erejét gyöngíti, de akármelyik pillanatban aktívvá válhat és végleg eldöntheti a harcot. A semlegesség a béke luxusa. Háborúban az, aki semleges (vagy középen áll, azaz nem vesz tudomást a háború lenyűgöző, közvetlen realitásáról, s holmi általános, jövőbe révedő jóról fecseg), kétszeresen is hazaáruló, hiszen mindkét fél vádolhatja, hogy nem mellette áll, s evvel a másikat segíti[112].

Így hát sem Mélosz de Athén sem úszhatta meg.

5. A háborúról

Ha valakik tudtak valamit a háborúról, akkor minden bizonnyal az antik görögök igen sokat tudtak. Kis túlzással azt is állíthatnók, hogy többet tudtak a háborúról és halálról, mint az életről, hiszen életük jelentős részét a háború töltötte ki. Moses I. Finley, a neves ókortörténész, miután összeszámolta, arra a következtetésre jutott, hogy az antik görögség egész történetében, abban a majd ezer évben, aligha lehetett pár év, mely háborúskodás nélkül telt el[113]. Ezen nincs mit csodálkozni, amennyiben elhisszük Benjamin Constant

[112] Különös aktualitást ad réges-régen megírt szövegemnek az orosz–ukrán háború, kiváltképp' Orbán Viktor kormányának álláspontja a háborúval kapcsolatban.

[113] „Másfelől azonban nagyon kevés olyan év volt (és bizonyosan nem volt olyan tízéves időszak), amelyben ne merült volna fel valamilyen nagy kérdés: a két perzsa invázió, a demokratizálódási folyamatot lezáró intézkedések hosszú sora, a birodalom, a peloponnészoszi háború (amely huszonhét évet vett igénybe) és annak két oligarchikus közjátéka, a negyedik század végtelen diplomáciai manöve-

nevezetes megállapítását, hogy az antikok abban különböztek a modernektől, hogy még a kereskedelem kérdéseit is a háborúra szűkítették le. Egy-egy antik városállam, a maga átlagosan 3-4000 lakosával, amikor csak megkívánta szomszéd felebarátjának kertjét, jószágait, nőjét, kardjához nyúlt és megoldotta a problémát.

A peloponnészoszi háború a görög háborús tudás enciklopédiája, abban az értelemben is, ahogy a polgárháborús belviszályokat bemutatja. Ez utóbbinak az eredménye a társadalom szétesése, mely föltűnően hasonlít arra, amit Thomas Hobbes a természeti állapot formájában leír. Figyelemre méltó, hogy Hobbes nem a folytonos háborúskodást nevezi természeti állapotnak, hanem a folytonos fenyegetettség mindent uraló érzését. Mikor sötét felhők borítják az eget, és úgy érezzük, hogy bármikor ránk szakadhat a zivatar, nos, ez a természeti állapot. Nem tudunk nyugodtan haladni a karavánnal, mert úgy érezzük, bármikor ránk törhetnek a rablók. A tartós, kikerülhetetlen, „fortélyos félelem" a természeti állapot jellemzője.[114]

Thuküdidésznél a társadalom szétesése abban a pillanatban következik be, amikor beáll a *sztászisz* állapota. Amikor a polgárok közötti bizalom elvész, az a bizalom, amelyik a tisztességet – akár a legkézzelfoghatóbb anyagi módon is – kifizetődővé teszi. A bizalom minden viszonyunkban megnyilvánulhat, amennyiben egyáltalán létezik. Barátomnak hiszek, mert eleve bízom benne, üzletfelemmel szerződést kötök, a kölcsönös bizalom alapján, s abban a reményben, hogy mindketten betartjuk a szerződés feltételeit, ellenségemmel békét kötök, s bízom benne, hogy ez akkor lesz tartós, ha a békefeltételek nem megalázóak és betartjuk azokat. *Ezzel szemben egy társadalmat akkor nevezünk szétesettnek, ha megannyi bizalmi viszonyunkból kivonulunk.*[115] Ez a *sztászisz.*

---

rei és háborúi, a velük járó költségvetési válságokkal, amelyek mind Fülöp és Sándor évtizedeiben csúcsosodtak ki." (Finley, 1962: 14.)

[114] „Mert a háború nemcsak csatákból vagy harci cselekményekből áll, hanem abból az időtartamból is, amelynek folyamán a harci szándék kellőképpen közismert. Ezért az *idő* fogalma ugyanúgy hozzátartozik a háború lényegéhez, mint az időjárásához. Mert amiképpen a rossz időjárás lényegét nem egy-két záporeső, hanem a több napon át tapasztalható *esőre való hajlam* jelenti, azonképpen a háború lényege sem a tényleges harci cselekményekből áll, hanem az ezekre vonatkozó, ismeretes szándékból azon egész idő alatt, amíg ennek ellenkezőjéről nem lehet meggyőződni. Minden más idő – *béke.*" (Hobbes, 1970: 108.)

[115] Thomas Hobbes a természeti állapotban tapasztalható általános bizalmatlanságról (I.m.: 107.). De azért van egy alapvető különbség. Hobbes szabadkozik, és alig-alig talál valóban létező példát a természeti állapotra, mert nála a természeti állapot a politikai filozófia normatív eszköze. Thuküdidész viszont a *sztásziszt* egyértelműen létezőként írja le, s nem valamiféle fiktív állapotként kezeli.

Az *epieikeia* (Shanske, 2007: 110.) a *sztászisz* ellentéte. A nagylelkűség, mértékletesség leírására szolgál, azaz a *békesség* állapota, a *polarizált, etikai, nyelvi és pszichikai zavarodottsággal,* vagyis *a sztásziszszal* szemben.[116]

A *sztászisz* tehát az interperszonális kapcsolatok jellemzője, amit a háborút önnön kizárólagos lényegének tekintő politika teremt, és eredménye a személyek közötti bizalom hirtelen elillanása, ami a község (politikai közösség) szétesését eredményezi, mert annak morális alapjai megszűnnek.

Hogy a *sztászisz* fölforgató gondolatát tovább bonyolítsuk, forduljunk a jósdához. *A peloponnészoszi háború* II. könyvének 17. fejezetében a következőket olvashatjuk: „Az Akropolisz alatt található úgynevezett Pelaszgikonon átok tiltotta a letelepedést; ezt a tilalmat fejezik ki egy püthói jóslat végső szavai is: »... jobb a Pelaszgikonon nem megtelepedni!« [...] Én azonban úgy vélem, hogy ez a jóslat nem úgy értelmezendő, ahogy magyarázták, hanem éppen ellenkezőleg. Nem arra utal ugyanis, hogy a tér törvénytelen betelepítése miatt érték a csapások a várost, hanem arra, hogy a háború következtében lesznek kénytelenek lakóhelyül elfoglalni, s ha a jóslat a háborút nem említi is, előre látta, hogy nem jelenthet jót, ha egyszer ezen a helyen is lakni fognak." (Thuküdidész, 1985: 133–134.) Ez a kis értelmezési epizód megmutatja Thuküdidész gondolkodásának jellemzőjét. A háború az oka annak a nyomorúságnak, ami arra kényszeríti az athéniakat, hogy addig belakatlan területekre is költözzenek. A Pelaszgikon betelepítése nem az a misztikus, még erőteljes látnoki képességekkel sem megpillantható ok, ami az athéniak nyomorúságát okozza; a valóság ennél valóságosabb. A háború hiánya az a helyzet, amikor az athéniak követhetik a jóslat útmutatásait, isteneknek is tetszően élhetnek – de a háború elvezet majd odáig, hogy föladják istenes életüket. Szerencsés az a társadalom, mely „istenfélő állapotban" van, s nem kell az elődei által is ráhagyományozott szokásokat, magatartási mintákat, közvélekedést – egyszóval a jóslatot – fölrúgnia. Igen, szerencsés ez a helyzet: nem erényeink eredménye, ha a társadalom összetartozásának jelei társadalmunkban megfigyelhetők. Erényeink gyakorlásához szerencse kell, az, hogy ne marcangolja a községet a háború és ne kényszerítsen mindannyiunkat arra, hogy erényeinket sutba vágjuk.

Széles értelemben véve a háború a *sztászisz*. Állapot. „Békében ugyanis és jó körülmények között a városok és az egyes emberek is szelídebb érzésűek,

[116] Az *epeikeia* és *sztászisz* ellentétéről Darien Shanske szép képet alkot. Az *epeikeia* olyan mint Achilleusz pajzsa, tükörképként látjuk benne, ami a harcban elveszett, a békés együttlétet. Etikai és jogi értelemben az *epeikeia: méltányosság és igazságosság* (Shanske, 2005).

mivel nincsenek a szabad elhatározást akadályozó kényszerhelyzetben. A háború azonban megszünteti a mindennapi kényelmet, s a tömeg indulatait erőszakos mesterként a pillanatnyi helyzet szerint alakítja." (Thuküdidész, 1985: 264) A háború a szabad elhatározást korlátozza, hiszen minden pillanatban valamelyik oldalra *kell* állni, állást *kell* foglalni, ez válik morális paranccsá. Nem vagyunk többé abban a kényelmes helyzetben, hogy elmélkedve, megfontoltan, átgondoltan, ráérősen kialakítsuk álláspontunkat és aszerint cselekedjünk, egyéni morális dilemmákat mérlegeljünk. Életünket már nem, csak ellenségeinket tudjuk építeni.

Ami ezután következik, az a *sztászisz*ban tapasztalható jelenségek leírása.

Először az ellenfél legyőzésére szőtt tervek kezdenek mind fantasztikusabb alakot és mértéket ölteni. Mind hatalmasabbá nő az ellenség a szemünkben és mind nagyobb erőket fogunk képzeletben mozgósítani legyűrésére. Aztán a szavak veszítik el megszokott, mindennapi jelentésüket, amit egyfajta hallgatólagos egyetértés tartott fönn (bővebben lásd alább). A lopásra azt fogjuk mondani, hogy ügyesség, a vakmerőségre azt, hogy bátorság, a bölcs visszafogottságot pipogyaságnak nevezzük. „Aki mást sikeresen törbe tudott csalni, az volt az okos, aki a tőrt gyanút fogva kikerülte, az a még okosabb. Aki viszont eleve gondoskodott ilyen esetek megelőzéséről, azt bajtársiatlannak s ellenfelei előtt meghódolandónak mondták. Általában azt dicsérték, aki a másikat a tervezett gazságban megelőzte, s azt, aki mást ennek szándéka ellenére ilyesmire rábírt." (Thuküdidész, 1985: 265.)

Még a családi kötelékeknél is fontosabbá válik a szövetség. Ezeket a szövetségeket ugyanis a közösen elkövetett törvénytelenségek forrasztják egybe. A tagok egymás iránti bizalmát a közösen megtervezett és kivitelezett törvényszegés pótolja. A sztászisz állapotában nincs kiegyezés, nincs kompromisszum, csak fenyegető fegyverszünet. Amint csak a legcsekélyebb alkalom is kínálkozik rá, a számlát ki kell egyenlíteni, bosszút kell állni, s lehetőleg nem nyílt küzdelemben, hanem ott támadva, ahol a másik fél a legfelkészületlenebb, legvédtelenebb. Minél elvetemültebb a bosszú, annál több eszességet feltételezünk arról, aki azt véghezviszi. „A legtöbb ember sokkal jobban szereti, ha ügyes bajkeverőnek, nem pedig tudatlan jámbornak nevezik, az utóbbit szégyellik, az előbbivel dicsekednek." (Thuküdidész, 1985: 266.)

Végül még egy kicsit hosszabb idézetet ide kell iktatnunk, mert nem titkolom, hogy most már nem is annyira a Pelaszgikonon megesettek érdekelnek, hanem sokkal inkább a korunkra átvitt, áthozott értelme mindannak, amit Thuküdidész mond: „Mindennek az oka pedig a telhetetlenségből és

becsvágyból eredő uralomvágy, mert ezekből ered a politikai küzdelmekbe keveredett emberek szenvedélyes harcvágya is. Mert míg a városokban a politikai vezetők szépen hangzó szavakkal mindenki törvény előtti egyenlőségét s a kiválóak bölcs uralmát emlegették, az államot, amelyet szavaik szerint szolgáltak, versengésük díjává tették, s az uralomért a legkülönbözőbb módon vetekedve nem riadtak vissza a legiszonyúbb eszközöktől sem, a megfélemlítés egyre több módszerét alkalmazták, bosszújuknak nem szabott határt sem a jog, sem az állam érdeke, s csak azzal törődtek, ami nekik akkor éppen kellemes volt. S mivel, vagy igazságtalan szavazással, vagy erőszakkal jutottak uralomra, habozás nélkül szolgálták pillanatnyi érdekeiket. A jámborság semmit sem számított egyiküknél sem, s az jutott nagy hírre, akinek körmönfont okoskodással sikerült valamilyen szégyenteljes dolgot elérnie. A középen álló polgárokkal mindkét fél rosszul bánt, vagy azért, mert nem kapták meg tőlük a kívánt támogatást, vagy irigységből, hogy sértetlenek maradtak.

Hellaszban a viszálykodások közben az erkölcstelenség minden formája elterjedt, s nevetségessé vált és eltűnt a nemes lelkek legfőbb vonása, az erkölcsi tisztaság. Az egymás közti nézeteltérések a bizalmatlanság következtében a végsőkig kiéleződtek." (Thuküdidész, 1985: 266.)

Ezt a színes leírást adja Thuküdidész a *sztászisz* állapotáról, a polgárháborús fenyegetettségről. Amiről Thuküdidész beszél, az nem más, mint a morális mérce megkettőződése, s ezen moralitások különálló mércéinek abszolúttá válása, a személyes felelősség megszűnése, amit a kizárólagossá váló egoizmus moralitása helyettesít és igazol.

6. Nyelv és erkölcs

Nem az erkölcsi eszmény eltűnése eredményezi a társadalom szétesését, hanem a politikai harcok polgárháborúvá szigorodása (a polgárháborút messzemenően átvitt értelemben értem) eredményezi az erkölcs nyelvének megzavarodását.

Az író szemszögéből Esterházy Péter beszélt erről igen érzékletesen. S akár olvasta Thuküdidészt, akár nem, kétségkívül összecsengenek szavaik.

A nyelvvel illik jó viszonyban lenni, ha másért nem, hát azért, mert pontossága nem csupán erkölcsi követelmény, de maga az erkölcsiség. Éppen ezt mondja Esterházy: „Ezért van az, kérem, hogy hűséggel nem az országomnak,

nem hazámnak tartozom, nem az osztályomnak, ha van, nem a családomnak, hanem egyes-egyedül a nyelvnek tartozom, a magyar nyelvnek. Jó társaságban vagyok." (Esterházy, 2003)

A „jó társaság" itt nem más, mint az erkölcsileg fennálló, létező *község*, *politeia*. Ha a nyelvi kifejezés pontos, akkor teljesítette erkölcsi küldetését, mert megmutatta az igazat és ez mindannyiunkat gyönyörrel, esztétikai kielégüléssel tölthet el. A társadalom erkölcse mindaddig marad megbontatlan („addig marad ép a társadalom erkölcsi szövete" – fogalmaznának költőien a konzervatívok), amíg a barátságot barátságnak mondjuk, amíg az álnokságot álnokságnak, a hazugságot is annak, a cselvetést is annak, éppen annak, ami. Végső soron visszakanyarodunk a bizalomhoz. Bizalom ott van, ahol a nyelvi kifejezés mögött nem az előzetes becsléseink szerinti, nyilvánvalóan meglévő politikai (mondhatnám, háborús) szándékot kell keresnünk – mert a nyelv önmagának elegendő[117].

Persze így megint egy ellentmondáshoz jutunk. A nyelv, a gesztus, de még a rámutatás is olyan kifejezések, melyek a világ és annak kinyilvánítása közötti szakadékról árulkodnak. A hallgatás volna a legerkölcsösebb magatartás, de ki látott már csupa néma és mozdulatlan emberekből álló, ámbátor kétségkívül erkölcsösnek nevezhető társadalmat?

Nem állt szándékomban nyelvfilozófiai fejtegetésekbe bocsátkozni, csak arra vezetni az elmélkedés irányát, hogy akkor, amikor nyelvi pontatlanságot vagy nyelvi ármányt érzékelünk, ott nagyobb a baj, mint gondolnánk. Ott erkölcsi problémák vannak, a társadalom problémája van, és fölsejlik a *sztászisz*. Ez az, amit Esterházy is érzékel, és Thuküdidész is érzékeltetetett, ám nyilvánvalóan nincsenek egyedül. Esterházy maga is hivatkozik Orwell „Újbeszéljére" (New Speek), s mindannyian emlékezünk a diktatúrák nyelvére.

A mestermunka e tárgykörben azonban Victor Klemperer nyelvész könyve, *A Harmadik Birodalom nyelve*. (Klemperer, 1984) Az 1881-ben született és 1960-ban elhunyt filológus a náci uralmat – Wittgenstein szavaival – „nyelvjátéknak" tekintette. Tudta, hogy saját megsemmisítésüket a zsidók avval segítik elő leginkább, ha belemennek a nácik nyelvjátékába, s a nyelv használatának bevett, azaz uralkodó szokásait alkalmazzák saját magukra nézvést is. Ennek legélesebben kitapintható jele, amikor a zsidókra vonatkozó vicceket maguk a zsidók terjesztik, rabtartóik nevetését perverz módon igazolva,

[117] Az irodalomelméletben, Ricoeurnél: a hit hermeneutikája vs. a gyanú hermeneutikája, amit Marx, Freud képvisel.

s ezzel egyben legitimmé teszik önnön alávetettségük jogosságát is. Klemperer ezt az őrült ellentmondást már a mottóban is érzékelteti, amikor Franz Rosenzweigot idézi: „A nyelv több, mint a vér".

Mindazonáltal újra és újra hangsúlyozni kell: a nyelv megbomlása csupán egyszerű tünet. Tünete az erkölcsi szétesésnek, ami azonban maga is pusztán következmény. Következménye a háborúnak, ami viszont – Schmitt-tel szólva – „a politikai"-nak a politikai teológiája[118]. Joggal mondhatjuk hát, nem az erkölcsnemesítő szándékok, nem az erkölcsi nevelés, nem is az erkölcsök büntetőjogi kikényszerítése (konzervatív gondolkodók szoktak erre a javaslatra hajlani) az, ami megoldást kínál a *sztászisz* kínjaira, hanem a politikai megoldás hozhatja vissza közénk a bizalmat. Mert nem az erkölcs megromlásáról, hanem a politika elromlásáról van szó.

A *sztászisz* mellett a társadalom szétesésének van még egy esete Thuküdidésznél, mellyel röviden érdemes még foglalkoznunk, már csak azért is, mert a nyelvi – azaz erkölcsi – zavarodottság jeleit ebben az esetben éppúgy föl lehet fedezni, mint a *sztászisz*ban. Ez az eset a pestis kitörésének és dühöngésének ideje[119].

Amikor pestisről és polgárháborús állapotokról beszélünk, a társadalom (a város) szétesésének egymástól különböző formáit figyelhetjük meg. Az egyik, a pestis, a társadalom radikális depolitizálását, másik, a *sztászisz* a radikális átpolitizálódását eredményezi. (Orwin, 1994: 182) Mindkettő individualizációval, azaz a közösség szétbomlásával jár, jóllehet ez csak a *sztászisz* esetében ölti azt a formát, amikor a harci csoportosulás szimbolikus közösségi hovatartozása fölváltja a közjó eszméjét még megőrző, arisztoteliánus értelemben valódinak tekinthető közösséget.

A pestis esete viszont nem csak azért fontos számunkra, mert a társadalom szétesésének egy másik formáját mutatja be, hanem azért is, mert a leküzdésére foganatosított intézkedések jórészt, méghozzá társadalomfilozófiai

[118] Ebben a kötetben a Carl Schmittről szóló tanulmány foglalkozik részletesen a kérdéssel.

[119] Ahogy már egy előző jegyzetben megjegyeztem, a koronavírus járvány aktualitást ad esszémnek. Foucault és a SARS-CoV-2-járvány kapcsolatáról számos figyelemre méltó tanulmány, elemzés jelent meg. Jelzés-szerűen: https://www.kulturgeo.uni-bayreuth.de/de/news/2020/Thinking-Corona-measures-with-Foucault/Thinking-Corona-measures-with-Foucault.pdf; https://blog.genealogy-critique.net/essays/254/understanding-corona-with-foucault%2022; https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/711432; Full article: An evental pandemic: thinking the COVID-19 'event' with Deleuze and Foucault (tandfonline. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1600910X.2022.2086595com) (Letöltve: 2023. 07. 08.)

értelemben, egybeesnek avval, amit a jogi moralizmus a társadalom erkölcsi megrendszabályozása tekintetében elvár.

Ami tehát a pestis társadalmi következményeit illeti, Thuküdidész azt veszi észre, hogy a közjó teljesen eltűnik, s helyébe a közvetlenül és mértéktelenül kielégítendő magántermészetű vágyak lépnek. (Ne felejtsük el, a pestis Athénben a peloponnészoszi háború második évének nyarán tör ki, s a könyv szerkezetében közvetlenül Periklész halotti beszédét követi, mely a háború első évét zárta; s melyben Periklész a háború szükségességét avval indokolta volt, hogy a közjónak és magánérdeknek soha nem látott harmóniája az athéniakat a közösség, a demokrácia egyedüli letéteményeseivé – egyszóval magasabbrendűvé – tették.) „A városban a járvány következtében más téren is egyre inkább lábbal tiporták a törvényeket. Az emberek egyre bátrabban adták át magukat az eddig titkolt élvezeteknek, látva, hogy milyen gyorsan változik a szerencse, hogyan halnak meg egy pillanat alatt a gazdagok, s ülnek be javaikba azonnal olyanok, akik addig teljesen nincstelenek voltak. Ezért úgy vélték, hogy minél lázasabban, minél féktelenebbül élvezkedve kell hajszolniuk az örömöket, abban a hitben, hogy életük és vagyonuk egyaránt csak egy pillanatig az övék. Senki se volt hajlandó előre áldozatot hozni valamely nemesnek vélt ügyért, mert nem volt benne biztos, hogy nem pusztul-e el, mielőtt célját eléri, s csak az számított üdvösnek és hasznosnak, ami percnyi örömet, s annak meghosszabbítását ígérte – mindegy, hogy milyen áron." (Thuküdidész, 1985: 159; II. könyv, 53. fejezet)

Mindez pedig azt a társadalmi létállapotot írja le, melyet modell-értékűen Michel Foucault szintúgy elemez, amikor érzékletesen ismerteti azt az eljárássorozatot, melyet a 17. század végén, a pestis kitörésekor foganatosítottak: magát a karantént. Furcsa persze társadalomról beszélni, hiszen a karantén nem más, mint a társadalom lebontása elszigetelt egyénekre, ahol a kommunikációtól a létfenntartásig minden ellenőrzés alatt áll, az egyének kizárólag egyénileg elégíthetik ki szükségleteiket, és a társadalmi kooperáció a szabályok szigorú betartására korlátozódik.

Hallgassuk meg Foucault elbeszélését is. „Először is szigorú, térbeli hálóba fogtak mindent: a várost és »vidékét« természetesen lezárták, tilos volt elhagyni a várost, elpusztították a kóbor állatokat, a várost kerületekre osztották fel, ahol intendánst ruháztak fel hatalommal. Minden utcát egy szindikus alá rendelnek, aki felügyeletet gyakorol; halálbüntetéssel lakol, ha elhagyja az utcát. Kijelölnek egy napot és mindenkinek megparancsolják, hogy zárkózzék be a házába: halál sújtja azt, aki kijön. A szindikus sajátkezűleg zárja be

a házak kapuit kívülről; magához veszi a kulcsokat és átadja a kerület intendánsának; ő őrzi valamennyit a karantén végéig. Mindegyik családnak magát kell ellátnia élelemmel; de a bort és a kenyeret a ház és utca között felszerelt kis facsatornákon juttatják el az emberekhez, így mindenki megkaphatja a maga adagját, anélkül, hogy a szállítók és a lakosok kapcsolatba kerülnének egymással; a húst, a halat és a zöldséget csigák segítségével, kosarakban eresztik le. Ha mindenképpen ki kell menni a házból, egyenként mennek ki, kikerülve minden találkozást. [...] A pestises város a világtól elvágott, mozdulatlan, merev tér. [...] Szüntelen a felügyelet." (Foucault, 1990) (És Foucault kéjesen folytatja a leírást.)

A pestisre adott válasz a lehető legszigorúbb rend életbe léptetése, az áthághatatlan hierarchia kiépítése, az egyének osztályozása és besorolása, a törvény fölszámolása, avval, hogy a parancs válik az egyetlen törvénnyé. Ugyanakkor Foucault elemzése nem nélkülözi a dialektikát. Miközben a hatalom, az ellenőrzés, a felügyelet mélyen behatol a társadalom szövetébe és keresztül-kasul metszi azt, mígnem csak elszigetelt egyének maradnak, eközben az egyének a törvénytelenség torát ülik. Már-már dionüszoszi bódulat, fékevesztett ünneplés, vagy düreri, bergmanni haláltánc. Ha már az egyes embernek csupán egyénnek kell lennie, akkor a halál, a törvények fölfüggesztésének árnyékában szinte kozmikussá növeszti individualitását. A társadalmi kooperációt fölváltja a hatalom diktálta rend, s az individuum a végtelen szabadság állapotát élheti meg – igaz, szigorú magányban, ami az individualitás tökéletes elvesztését, magába zuhanását jelenti.

Irodalom

*** (1993): A szofista filozófia szerk. Kornél Steiger.

Alker, Hayward R.Jr. (1988): The Dialectical Logic of Thucydides' Melian Dialogue. *The American Political Science Review*. LXXXII. évf. 3. sz. szept.

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa.

——— (1994): Az athéni állam. In *Államéletrajzok*, Budapest, Századvég.

Aron, Raymond (1989): Chronique et Histoire. In *Leçons sur l'Histoire*, Éditions du Fallois.

Berent, Moshe (1998): Stasis, or the Greek Invention of Politics. *History of Political Thought*. XIX. évf. 3. sz. ősz.

Bretter, Zoltán (2004): *Politika a határon.* Budapest–Pozsony, Kalligram.

Esterházy, Péter (2003): A szavak csodálatos életéből. *Mindentudás Egyeteme.* http://www.origo.hu/mindentudasegyeteme/esterhazy/20030909esterhazy.html.

Finley, Moses I. (1962): Athenian Demagogues. *Past & Present.* 21. sz. ápr. 3–24.

Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest, Gondolat.

Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán.* Budapest, Magyar Helikon.

Illés, Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle,* XXIV. évf. 1. sz. 111–133.

Jaeger, Werner (1945): 1 *Paideia.* Oxford – New York, Oxford University Press.

Kalimtzis, Kostas (2000): *Aristotle on Political Enmity and Disease.* Albany, State University of New York Press.

Klemperer, Viktor (1984): *A Harmadik Birodalom nyelve.* Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

Liebschuetz, W. (1968): The Structure and Function of the Melian Dialogue. *The Journal of Hellenic Studies,* LXXXVIII. évf.

Machiavelli, Niccolò (1978): A fejedelem. In *Machiavelli művei,* Budapest, Európa.

Morgenthau, Hans (1978): *Politics among Nations.* New York, Knopf.

Orwin, Clifford (1994): *The Humanity of Thucydides.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Platón (1984): Az állam. In *Platón Összes Művei,* Budapest, Európa.

Popper, Karl R. (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei.* Budapest, Balassi.

Shanske, Darien (2005): Four Theses: Preliminary to an Appeal to Equity. *Stanford Law Review,* LVII. évf. 6. sz. 2053–85.

——— (2007): *Thucydides and the Philosophical Origins of History.* Cambridge; New York, Cambridge University Press.

Szabó, Árpád (1977): *Periklész kora.* Budapest, Magvető.

Szűcs, Zoltán Gábor (2017): *A politika lelke – A politikai realizmus elméleti és eszmetörténeti nézőpontból.* Budapest, mtatkpti.

Thucydides (1951): *The Peloponnesian War.* New York, Modern Library.

Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Európa.

Untersteiner, Mario (1954): *The Sophists.* Oxford, Basil Blackwell.

Wassermann, Felix Martin (1947): The Melian Dialogue. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* LXXVIII. évf.

A nyílt és zárt társadalamról – egy ideológiai vita fogalmai

„Hinni akarunk, hinnünk kell, az emberiségnek hitre van szüksége. Olyan hitre, amely hegyeket mozgat, mert azt az illúziót kelti, hogy a hegyeket el lehet mozdítani. Az illúzió vélhetőleg az élet egyetlen realitása."

(Benito Mussolini, *Avanti!*, 1912. „Da Guicciardini a Sorel").

1. Bevezetés

Liberálisok és illiberálisok egyaránt, a „nyílt" társadalmat többnyire „nyitottnak" mondják, és egymással összhangban úgy értelmezik, mint multikulturális együttélést.

Fischer Ádám egy laudációban a következőket mondja: „A magam részéről én azt a Soros Györgyöt szeretném elismerni, aki egy nyitott, multikulturális társadalomért küzd. Ezért adományozom neki a Tonhalle Emberi Jogok díjat."[120]

Kis János a magyar liberalizmus legfontosabb teoretikusa a következőket mondja: „Nyitott társadalomban egyetlen vallás, egyetlen világnézet, életfelfogás, egyetlen kultúra sem törekedhet kizárólagosságra. Az autonómiáról szólva arra az alapvető jogunkra gondolunk, hogy magunk döntsük el, milyen meggyőződésekkel, milyen kulturális mintákkal azonosulunk, és milyen célok jegyében vezetjük életünket"[121]

Ezen túl létezik az ideológiai alvilágban az egészen primitív változat, mely szerint a nyitott társadalom nyitott határokat (open society = open borders) jelent.

Az alábbiakban a „nyílt" és „zárt" társadalom fogalmainak eszmetörténeti eredetét tárjuk föl.

---

[120] Fischer Ádám: *Mi is volna Soros György valódi vezérlő csillaga?* Index, 2018. 03. 23 (Letöltve: 2023. 06. 22.)

[121] *A nyílt társadalom teóriája ideológiai ürügy a nemzetállamiság elleni politikai harcban.* Origó, 2017. 05. 08.

2. Henri Bergson

Henri Bergson, az irodalmi Nobel-díjas filozófus, az emberi megismerés filozófiai kutatása során a racionalizmussal, a tudományos gondolkodással szembenálló intuícióra fektette a hangsúlyt. Ez annyit tesz, hogy nem a racionális gondolkodást tekintette a hiteles ismeretek forrásának, hanem a megérzést. Következésképpen mindazokkal szemben állt, akik szerint a történelem valamiféle kikövetkeztethető, racionálisan föltárható végcél felé törekszik, legyen az a Szellem kiteljesedése (Hegel) vagy a proletariátus győzelme (Marx).

A történelemnek nincs iránya, csak lendülete, és ennek a lendületnek egyáltalán nem biztosított a sikere önnön tehetetlensége legyőzésében. A történelem nem lezárható, mint egy sorsbeteljesítő hősköltemény, hanem nyitott, mégpedig éppen kimenetelének bizonytalansága felé.

„Az emberiség a fejlődésben megtett lépések súlya alatt félig összeszúzva nyög. Többé nem tudja, hogy a jövő tőle függ. Ha élni akar, akkor először tudnia kell ezt. És vajon csupáncsak élni akar-e, vagy nekiveselkedik, s egy újabb erőfeszítést tesz, hogy vállalja, épp ezen a makacs bolygón, a világmindenség által ráruházott feladatot: gyártson isteneket." (Bergson, 1932: 194.)

Kevésbé emelkedetten, mégis a lényeg az, hogy a primitív, megélhetési létezés helyett a civilizált létezést érdemes választani; a „zárt társadalom" helyett a „nyílt társadalmat", mint a civilizáció egyetlen lehetséges megmentését, az ember által alkotott történelem üdvözülését.

A két társadalom morális alapjairól Bergson így ír *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [A morál és vallás két forrása] című, az életmű mintegy összefoglalásának tekinthető művében (Bergson, 1932)[122].

Az ellenség létének vagy még inkább *megjelölésének* hatására ösztönösen összezárunk; a szó legszorosabb értelmében lezárjuk társadalmainkat. Ez primitív, azaz ősidőkből származó és végtelenül egyszerű társadalmi ösztön, amit fortélyosan ki kell cseleznünk, meg kell tévesztenünk, amennyiben meg akarjuk tartani meglehetősen sérülékeny civilizációnkat. Kései utódokként tegyük hozzá, a PC, a polkorrekt *nyelv* éppen ezt a megtévesztést szolgálja, a civilizáció illúziójának a fenntartását. A WOKE-mozgalom, melynek eredete 1932-re (Bergson könyvének megjelenési éve!) nyúlik vissza[123], a BLM,

[122] Magyarul a könyv 2002-ben jelent meg, a Szt. István Társulat kiadónál (Bergson, 2002). Idézeteim innen valók.

[123] *Mi az a woke, ami ellen be van oltva Orbán Viktor?* Telex, 2021. 09. 24.

a „cancel culture", a futballmeccseken letérdelő játékosok gesztusvilága maga is szimbolikus *nyelv*, melyen egy elvont civilizáció szeretne megszólalni, amikor evilági ideológiai-politikai harcot folytat.

A nyílt társadalom nem pusztán a zártság kinyitása, illetve a családunk, a nemzetünk iránti kötődés egyszerű kiterjesztése más emberekre, idegenekre, az emberiség egészére (tehát szó sem lehet itt multikulturalizmusról, avagy „migráns-simogatásról", hiszen mindez puszta mechanikus kiterjesztés volna). Elsősorban azért nem, mert a „zárt társadalom" a „nyílt társadalom" *akadálya*. Tehát – mondja Bergson – kell találni egy közös azonosulási pontot, ami közvetít a különböző származású, kultúrájú emberek között. Noha a családi, rokoni, törzsi, nemzeti azonosságtudatot nem lehet és ezért nem is kell teljesen kiiktatni az ösztönvilágból, mégis lehet másik, egyetemes azonosságtudatot kínálni. A monoteista vallások közösségében (minden vallásnak más az istene, de mégis az köti őket össze, hogy az emberi különbségeket a *hitben* föloldják) és/vagy a filozófiai absztrakció révén juthatunk el egy ilyen egyetemes azonosságtudathoz.

Bergson filozófiáját talán Pál apostol igencsak aktuálissá vált soraival lehetne legjobban összefoglalni: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban."[124] Ami ugyanaz, mint az egyenlő méltóságnak a liberális filozófiája, majd az ebből következő emberi jogoké. Ez a magát civilizáltnak tekintő emberiség *istenhite*.

Nem sokkal a megjelenés után, a bevallottan bergsoniánus Babits Mihály recenzálta a könyvet (Babits, 1933, Hitler hatalomra kerülésének éve), a *Nyugat* 7. számában. „Két különböző erkölcsről van itt szó, amelyek közül az egyik nem folytatása, kitágulása, vagy magasabb emelete a másiknak, hanem inkább teljes ellentéte. Az első a zárt társaságok morálja, a társadalom kényszerű önvédelme az egyén külön akciója ellen, biztosítéka az együttműködésnek a közös létharcban, közös ellenségekkel szemközt… Ez a nemzetek és kasztok morálja, a törzsi szokások összesége, melyek valami misztikus kötelező erőt nyertek egyénen túli fenségükben; voltaképp mindig harcos és zárt morál, mely sohasem foghatja be az egész emberiséget, az egész világot, mert lényegében van, hogy mindig egy bizonyos körön kívüllevők ellen irányuljon: belül önerősítő szeretet és összetartás, de kifelé idegenség és harc és gyűlölet…A másik morál ennek éppen az ellentéte. Nem zárt, hanem nyílt. Nem statikus, hanem

[124] Pál levele a Galatákhoz, 3.28, Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014.

dinamikus. Nem a harcé, hanem a szereteté, mely még az ellenséget is szereti. Célja nem a törzsek és társaságok konzerválása, hanem inkább széttörésük és kitárulásuk."

Bergson értelmezésében a civilizáció hajnalán a zárt társadalmakban, az elsődleges, természeti moralitásunk szorosan a csoporthoz láncol bennünket, megköveteli teljes odaadásunkat, hiszen egyaránt ettől a kooperációtól függ az egyén és a csoport fönnmaradása. Bergson szavaival, ebben a világban a „társadalmi nyomás moralitása" érvényesül. A „nyomás moralitása" – s hozzátehetjük, az elnyomásé – úgy értendő, hogy a közösségi nyomás határozza meg cselekedeteinket; a közösségi lét normái nem hagynak terepet a különcködésnek, az egyéni szabadságnak, ami erőforrásokat vonna el a közösségtől, s így veszélyes annak létére nézvést.

A biológus Bergson organicista megközelítése szerint[125] az egyén és közösség szerves kapcsolata akkor is működik, mikor a társadalmak már átláthatatlanul kiterjedté válnak és Bergson azt mondja, hogy saját idejében – az I.vh. tomboló nacionalizmusának és a fasizmus fölemelkedésének korában –, is ez marad az elsődleges kapocs: a család, a nemzet. *A politika pedig mindenkor hajlamos volt erre a természet adta moralitásra építkezni.* A zárt társadalom, bezárkózást jelent, ugyanakkor ellenőrzött rendet, rendezettséget, sztereotípiákon alapuló viselkedést, ami a munkaalapú méhek és hangyák világához hasonlítható. Hozzátehetnénk, hogy a zárt társadalom biztonságot, védelmet, munkamegosztást, szolidaritást[126] is ad tagjai számára, azaz amit nacionalizmusként azonosítunk a modern társadalmakban.

„A társadalom készíti az egyén mindennapi létének programját. Nem élhetünk családi életet, nem gyakorolhatjuk hivatásunkat, nem láthatunk a köznapi élet ezer apró gondja után – legyenek ezek bevásárlások, városi séták vagy akár üldögélés otthonunkban – anélkül, hogy előírásoknak ne engedelmeskednénk és kötelezettségeket ne teljesítenénk. Minden pillanatban választás kényszerül reánk; természetszerűen döntünk amellett, ami a szabállyal megegyezik.

[125] „a közösség tagjai ugyanúgy összetartoznak, mint az élő szervezet tagjai" (Bergson, 2002: 24)

[126] Ezt a szolidaritást nevezi Émile Durkheim „mechanikus szolidaritásnak", ami a társadalmi integrációnak a sejtek mechanikus együttműködését jelenti a közös cél, az egész test („nemzettest"?) fenntartása érdekében. Durkheim szerint a társadalmi integráció másik formája az ún. „organikus szolidaritás", ami a különböző, individuális szervek koordinált együttműködése az élet fenntartása érdekében (Durkheim, 2001). Bergson és Durkheim organicista megközelítése azonos, személyesen is ismerték egymást, de következtetéseik merőben eléröek és a *Deux sources* úgy is olvasható mint Durkheim implicit kritikája (White, 2013).

Alig eszmélünk rá, semmi erőkifejtésünkbe nem kerül. A társadalom utat rajzolt; nyitva találjuk és követjük; több kezdeményezésre volna szükség ahhoz, hogy torony iránt vágjunk át a mezőn." (Bergson, 2002: 30–31.)

A szükségszerűség társadalmának (mondja Bergson, már-már marxista ízű terminológiával, ám Marx a kapitalista rendre gondolt) alapvető jellemzője a háború, a saját csoportunk és más csoportok harcos elkülönítése, elválasztása. A zárt társadalmak korában, s eladdig-eleddig minden korra ez volt jellemző, még a béke is pusztán készülődés egy következő háborúra.

Ahhoz, hogy megtegyük a nagy lépést az emberiség és emberiesség felé (e két szót, ha összevonjuk, kiadja a *humanizmus* fogalmát, ami nem egyéb, mint az egyetemes és egyenlő emberi méltóság tételezése), nem elegendő, hogy rábízzuk magunkat a fokozatos és lassú, természetes fejlődésre, hiszen a zárt társadalomból nem vezet egyenes, fokozatosan előre haladó út a nyílt társadalomba[127].

Szó sincs tehát liberális progresszivizmusról (Nisbet, 1979); a zárt társadalmak képtelenek a haladásra, viszont a nyílt társadalmak a belső egyensúlyra, a zárt társadalom biztonságot nyújt tagjai számára, a nyílt társadalom csupa kockázatot jelent (Beck, 2003) egy mindinkább „fluiddá" váló modernitásban (Bauman, 2000).

Bergson szerint a primitív ösztön (törzsiség) „még ott van, bár szerencsésen álcázva, a társadalom hozadékai alatt; de még ma is természetesen és közvetlenül szeretjük rokonainkat és polgártársainkat, holott az emberiség szeretete *közvetett és szerzett*. Amazok felé egyenesen tartunk, ezek felé csak *kerülővel*; mert csupán Istenen át, Istenben szólítja fel a vallás az embert, hogy az emberi nemet szeresse; ugyanúgy, mint ahogy csakis a mindnyájunkban közös Észben és Észen át mutatják nekünk a filozófusok úgy az emberiséget, hogy meglássuk az emberi személyiség kiváló méltóságát, s minden embernek a tiszteletre való jogát." (Bergson, 2002)

A nagy ugrás lehetőségét az emberi lét egy sajátosan más tapasztalata kínálja majd, a lélek kitárulkozása, amit a hit és tudás, vallás és filozófia együttesen készít elő, valahogy úgy, ahogy ezt Alexandriai Szt. Kelemen (illetve majdnem szent, mert a katolikus egyház még nem döntötte el magában, hogy annak tekintse, vagy sem) mondotta volt a 2. században: emberré majd csak

[127] Karl Popper is ugyanezt állítja: a viszonylag ritkán előforduló változások „a vallási megtérések vagy új mágikus tabuk bevezetésének jellegét hordozzák. Nem a társadalmi viszonyok javítására irányuló teljesen racionális kísérleten alapulnak. Az ilyen ritka változásoktól eltekintve a tabuk mereven szabályozzák és uralják az élet minden területét, az intézmények nem hagynak teret a személyes felelősségvállalásnak." (Popper, 1945: 176.)

Istennel való misztikus egyesülésünk révén leszünk. Eric Voegelin ezt nevezi majd „létbe-ugrásnak" (*leap in being*) (Germino, 1974).

Erre az ugrásra azonban csak kevesen képesek, s ők, a „szellem kiválasztottjai". Mindig a nyílt szelleműek nyitják meg az utat a nyílt társadalom felé. A görög bölcsek, Izrael prófétái, a buddhista Arhat és maga Jézus. A zárt társadalom, az adott közösség partikularitásának nyomása mellett, mégis képes vágyakozva megnyílni, az általános felé, képes befogadni azt, ami legmélyebben emberi, képes az együttérzésre, mások méltóságának tiszteletére – egyszóval az emberiség szeretetére.

Különleges erő kell tehát az emberiség szeretetéhez, a kivételes szintézis létrejöttéhez. A zárt moralitás keretei között a szeretet különféle adott tárgyaira tesszük tétjeinket, saját családunkat választjuk más családokkal szemben, saját nemzetünket más nemzetekkel szemben. Valamilyen harc, viszály, küzdelem, mi több, gyűlölet, s ez utóbbira való hajlam, választásainknak nem pusztán kísérő jelensége, hanem magának a választásnak az alkotó lényege. Evvel szemben a nyílt moralitás kiszabadul a kényszerítettségből és a kötöttségek közül, hogy megtegye a nagy ugrást a tárgy nélküli szeretet, implicite pedig a gyűlöletmentesség irányába.

Jóllehet Bergson zsidó származású, de vonzódása a krisztusi tanításokhoz egyértelmű, s csak a fokozódó antiszemitizmus miatt nem tér át a kereszténységre, mondván, hogy „azok között akarok maradni, akiket holnap üldözni fognak". Az evangéliumok tanítását viszont követendőnek tartja azért, mert ez határozza meg életünk minőségét, azt, hogy nyílt társadalomban akarunk élni, s akkor, mindenekelőtt, humanisták vagyunk. Bergson számára Krisztus a legnagyobb misztikus hős, aki ama „nagy ugrást a létbe" érettünk megtette.

És éppen ez Henri Bergson nagy dilemmája: a törzsi kötöttségű nacionalizmusok háborújának jelenéből, hogyan lehet megtenni a „nagy ugrást" a humanizmusba, az „örök béke" utópikusnak tetsző jövőjébe. Az elkötelezett francia hazafi, az I. vh. idején, ugyanazt a kérdést teszi föl magának, amit Woodrow Wilson amerikai. elnök (Bretter, 2014). Viszont Wilson 14 pontjának utolsó pontja, ami tartalmazta a Nemzetek Szövetségének intézményét mint, amelyik hivatott az „örök békét" szavatolni, hamarosan elsöpri Hitler és a párizsi, 1919-es békeszerződést maga az Egyesült Államok sem ratifikálja. Tehát Bergson személyes dilemmája így összegezhető: hogyan készüljünk a békére, miközben háborúba szólítunk?

Az univerzális, keresztény értékvilág csap itt össze a partikuláris nemzeti értékek, a nemzeti elitek által tételezett értékek világával.

Kevéssé ismert, főként pedig ritkán felismert tény, hogy a Felvilágosodás racionalizmusa az egyetemes keresztény humanizmus alapjaira épül és a liberális individualizmusban és az egyetemes emberi jogok feltevésében csúcsosodik ki (Siedentop, 2014). Éppen a II. vh. közepette indul útjára az *Abendland* [Nyugat] gondolkodási irányzat, ami az előbbiekben említett felismerést tekinti kiindulópontjának. Az angol katolikus Christopher Dawson, az irányzat neves képviselője, például a következőket írja, 1943-ban megjelent könyvében: „...mert a kereszténység és a humanizmus, valamint a társadalmi szabadság nem ellentétes eszmék, hiszen felváltva uralták az európai gondolkodást, és olyan szellemi rokonságot mutatnak, amely nem volt nyilvánvaló a reformátorok és a forradalmárok számára, akikre alászállt a konfliktusok köde, de ami most láthatóvá válik, amikor mindannyiunkat egyformán fenyegetnek olyan embertelen erők, amelyek egyikükkel sem rokonok." (Dawson, 1943) Voltaképpen a fasizmus és nácizmus teszi igazán láthatóvá a zsidó-keresztény hagyomány és a liberális humanizmus közös gyökereit.

3. Karl R. Popper

Talán nincs még egy olyan könyv, mint Karl R. Popper *The Open Society and its Enemies* (Popper, 1945)[128] című műve, melynek nagy hatása egy alapvető félreértésének köszönhető, s ami aztán szerzőjét állandó panaszkodásra és magyarázkodásra készteti.

Saját bevallása szerint Popper – aki egyáltalán nem tartotta magát társadalomtudósnak –, társadalomtudomány-módszertani pamfletet szeretett volna írni, aminek lényege igen egyszerű: a társdalom totális átalakításának tervei puszta próféciák, a tudomány eszközeivel ellenőrizhetetlenek. A társadalmi mérnökösködés helyett a társadalom vonatkozásában is a tudományban használt módszert, a „trial and error"-t érdemes alkalmazni, a kísérletezések újabb és újabb sorozatát érdemes próbálgatni, következetesen nekilendülve a hibák kiküszöbölésének, anélkül, hogy a hibátlan társadalmat megterveznénk.

[128] Érdekes módon a mű magyar fordításának címe, *A nyitott társadalom és ellenségei*, a 2015-ös migráns-válságot, valamint a multikulturalizmus-vitákat jóval megelőlegezve, tápot adhat a félreértéseknek (Popper, 2001). Popper művének, különböző aspektusait elemzik a szerzők: (***, 1999)

Popper szerint az első „nagy tervezőmérnök" Platón volt majd jöttek a modern kor ebben a szerepkörben tetszelgő nagy prófétái, Hegel, Marx, akik előre látták a jövőt (historicizmus) és/vagy a tökéletes társadalmi struktúrát. A célra tartó (teleologikus) történelem végén Utópia földjét, a „Seholnincs" örök békéjének otthonát leljük meg. A Platónra és a platóni totalitarizmusra vonatkozó következtetéseket a 10. fejezet tartalmazza (a fejezet címe egyúttal a könyv címe), ahol végre megtaláljuk a „(be)zárt társadalom" és a „nyílt társadalom" közötti különbség részletesebb kifejtését.

Popper nem ad közvetlen meghatározást a törzsi, avagy zárt társadalomra, enyhén tekervényes gondolati útját (ő maga szabadkozik, amiért nem törekedhet arra, hogy a természettudományok mintájára, lineáris, a hipotézis-tesztelés gondolati útját kövesse) a következő, nem kevésbé tekervényes mondatban lehetne összefoglalni: *mágikus rítusok által megerősített társadalmi szabályok mitológiába zárt univerzuma.*

Érthetőbbé válik, ha elemeire bontjuk.

A *mágikus attitűd* azt jelenti, hogy a társadalmi életet a természetbe ágyazottnak tekintjük: az emberek a változatlan és megváltoztathatatlan tiltások (természeti törvények) elvarázsolt, mert annak hitt körében élnek, s jövendő életüket is ezeknek a normáknak az érvényesülése mellett képzelik el. Nyilván itt sok a hasonlóság Bergson és Popper „zárt társadalomra" vonatkozó felfogása között, miközben a nyílt társadalomra vonatkozó elképzeléseik radikálisan különböznek egymástól.

A *mitológia zárt univerzumának* ábrázolására itt emlékezetetek Thészeusz esetére a Minotaurusszal.

A mitológiai elbeszélés az antik görög kultúra kezdeteiről szól, a mínoszi kultúráról, arról a krétai birodalomról, mely több mint 1100 évig állt fönn, s amit az antik görög civilizáció „aranykorának" szokás nevezni. Ebben a korszakban Kréta volt a görög civilizáció központja, de a hős Thészeusz, avval, hogy legyőzi a Minotauruszt, majd kitalál Ariadné fonalának segítségével a labirintusból, a mitológia jelentése szerint elindítja Athént a fölemelkedés útján.

A hérosznak mitikus küldetése van, egyetlen útja, amit nem ő választott, hiszen az istenek sorsként szabták rá, és amíg ezen az úton jár – s mi mást tehetne –, az istenek segítik őt. Szerelemre gyújtják Ariadné szívét, ám Thészeusz az első adandó alkalommal rútul cserbenhagyja azt, aki segítette, ami végső soron érthető, hiszen Thészeusz isteni „rendeltetése" az, hogy Athént nagyhatalommá tegye, és ennek a célnak az elérésében Ariadné puszta eszköz. Amikor a mítoszt a politikus átülteti a maga valóságába, minden világos

lesz: ő a hérosz, aki történelmi küldetést teljesített, s egyedül ő az, aki az istenek akaratát számunkra érthetővé teheti, dekódolhatja és a körülötte lévő emberek csak eszközei a sikeres küldetésnek, akiknek nincs is más szerepük csak az, hogy szerelembe essenek a hérosszal[129].

Poppert viszont a mítoszba zárt, avagy törzsi társadalomban az zavarja, hogy elszigeteli az emberi megismerést a tudományos, azaz észszerű megértéstől, ami a hipotézis-falszifikáció-másik hipotézis (Hip1 – Fal – Hip2 – Fal – Hip3 – …) sémára kellene, hogy épüljön[130]. A mítoszba zárt ember kiteljesít és beteljesít, cselekvési autonómiája csak ezen belül értelmezhető.

Így, ebből következik majd a „nyílt" társadalom leírása. Előbbi az eleve elrendelt szerepek társadalma, utóbbi az észszerű, a kísérletezést és kritikát, s ezért szabad szerepvállalást lehetővé tevő társadalom.

Popper, valahányszor csak visszakanyarodik az *Open Society and Its Enemies*re, újra-és újra elmagyarázza saját demokrácia-teóriáját, melyet olyannyira banálisnak talál maga is, hogy azt föltételezi, talán éppen ezért nem értik meg sokan; mert a nagy eszmék bűvöletében élnek (megint csak nem véletlen a szóhasználat, hiszen Popper éppen a zárt társadalmak iránti örök vonzódásról ír, s a bűvölet mágikus attitűd), és a demokrácia esetében ragaszkodnak az ősi definícióhoz, nevezetesen, hogy a demokrácia lényege a „népuralom", azaz bűvölet.

1988-ban, a *The Economist* fölkérte Poppert, hogy magyarázza el saját demokráciaelméletét (ezt az írást 2016-ban, aktualitására való tekintettel a *The Economist* újra közölte!)[131].

---

[129] Olvasható a hírekben: Novák Katalin és Varga Judit távoznak a közéletből [2024 február 22-ki megjegyzés].

[130] Karl Popper a tudományos állítások „falszifikálhatóságának" elméletével vált híressé. Javaslata a következő. Az általános, állító tudományos mondatokat alakítsuk egyedi, tagadó mondatokká, és ha egy is igazolódik ezek közül, akkor az általános állítást falszifikáltuk, azaz bizonyítottuk, hogy téves. Például: „minden holló fekete" kijelentés egyenértékű avval, hogy „egyetlen holló sem fehér" (pontosabban: „nem-fekete"). Mindaddig igaznak tarthatjuk az általános állítást, amíg egyedi tagadása nem igazolódik, mindaddig igaz tehát a kijelentés, hogy „minden holló fekete", amíg egyetlen fehér (nem-fekete) hollót sem találunk. Vagy, egy másik, ezúttal a társadalomtudományokra vonatkoztatva: „A Föld lapos" kijelentést, ha átalakítjuk „a Föld nem lehet gömbölyű" kijelentéssé, mindaddig elhihetjük a lapos Föld elméletét, míg egyetlen bizonyítékot sem találunk, ami azt igazolná, hogy mégis gömbölyű. (Lásd: *Magyar fizikusok kiszámolták a Laposföld gravitációs terét, és kiderült, hogy nem szeretnénk ott élni* (Qubit, 2023. 05. 08.). Más példa: a „minden cigány tolvaj" kijelentés párja a „nincs olyan cigány, aki ne lopna" negatív állítás, tehát mindaddig igaz, hogy a „cigányok tolvajok", míg egyetlen egy romát sem találunk, aki mégsem az.

[131] *Democracy in America*. Economist, 2016. 01. 31. (Letöltve: 2023. 06. 23.)

Mintegy összesűrítve az *Open Society* gondolatmenetét, Popper explicitté teszi, hogy az, amit ő „racionális politikai elméletként" figyelmünkbe ajánl, alapvetően különbözik a nyugati politikai gondolkodás főáramától, melyet – szerinte: rögeszmésen – a legitimáció és evvel összefüggésben mindig is egy probléma érdekelt: a „ki uralkodjék?" kérdése. Popper szerint lehetőleg ne uralkodjon senki, még a nép sem, hiszen hozhat a nagy többség is egészen káros döntéseket, egyebek mellett zsarnokot választhat magának (jóllehet az alkotmány sok mindent tehet, hogy ezt megakadályozza); sem az Isten kegyelméből fölkent király, aki szintén Isten kegyelméből zsarnokká válhat; sem valamely osztály vagy „faj", melynek nevében válogatott gonoszságokat lehet majd elkövetni. Popper voltaképpen az anarchizmussal szimpatizál, de ezt egészen világosan sohasem mondja ki, viszont valami olyasmit javasol, ami közel áll hozzá, azaz „szabadosságot".

Az anarchia végső soron uralom-nélküliség (ahogy eredeti értelmében a kommunizmus is az), a „szabadosság", popperi értelemben, voltaképpen az életformákkal való egyéni kísérletezés és társadalmi szinten önkéntes együttműködés. Ideológiai megközelítésben ez nem liberalizmus, hanem *libertarianizmus*, és közeli rokona annak, amit Robert Nozick fejtett ki *Anarchy, State and Utopia* című modern anarchista alapvetésében (Nozick, 1974).

De térjünk vissza Karl Popperhez, aki azt javasolja, hogy a „ki uralkodjék" kérdését cseréljük le annak a praktikus, szinte technikai problémának a megoldására, hogy „miként választhatunk olyan vezetőket, akik vérontás nélkül eltávolíthatóak"? Popper demokrácia-elképzelése az antik görögök „osztrakiszmosz" eljárásának valamiféle modern, eljárásjogi meghonosítására szűkül. (Osztrakiszmosz: cserépszavazással történő száműzés, amit a demokratikus önvédelem keretében, azok ellen a demagógok ellen alkalmaztak, akik a közvélemény fölötti uralmukat egyéni érdekeiket szolgáló hatalmi pozíciók megragadására használják.)

Végső soron tehát ne uralkodjon senki és semmi, inkább igyekezzünk megoldani a nyomasztó, mindennapi problémákat: a szegénység, az éhezés, a méltánytalan igazságszolgáltatás, a büntetések brutalitása, a nemzeti, etnikai, nyelvi, vallási kisebbségek védelme, a rabszolgaság és az alávetettség problémáit. Ha pedig véletlenül diktátor ütné föl a fejét közöttünk, akkor – lehetőleg véráldozat nélkül – zavarjuk el; ezért élünk liberális (alkotmányosan korlátozott) demokráciában, s ez a demokrácia erénye. Így aztán a *libertárius* Popper lassan maga is a liberális demokrácia hívévé válik.

Kétségkívül, a humanizmusnak nem az a fennkölt megfogalmazása ez mint, amit Henri Bergsonnál érzékelhettünk: amolyan földszagú humanizmus. Mégis mélyen gyökerezik a görög antikvitás, a Reneszánsz, a Fölvilágosodás, a kant-i humanizmus évezredes, olykor nem realistának, hanem idealistának tekintett, s egyesek által, éppen ezért, mélyen lenézett hagyományában. Ellenségei teszik Poppert, szinte akarata ellenére, a liberális demokrácia kiemelt gondolkodójává.

4. Következtetés

Henri Bergson a fasizmus és bolsevizmus kollektivista-illiberális kísérletei közepette a misztikus keresztényi szeretetben, tágabban, az emberszeretetben és emberbarátságban (filantrópia) véli a kiutat fölfedezni. Karl R. Popper javaslatát ma „inkrementalizmusnak"[132] neveznénk. Az apró lépések, a meg-megújuló kísérletek, melyek a közvetlen pozitív visszacsatolások útján vezetnek bizonyos problémák megoldásához, s fölöslegessé teszik valamilyen előzetes, végső cél megtervezését, hiszen a terv csak utólag, a problémák adott pillanatban történő megoldása során körvonalazódik. Ami mégis kettejüket – minden teoretikus eltérésük dacára – összekapcsolja, az nem más, mint a tribalizmus, a mágikus, tabusító gondolkodás, politikai értelemben az illiberalizmus szenvedélyes elvetése, de paradox módon, mindez kiegészül valamiféle vizionárius hajlammal, idealisztikus elszántsággal, amivel elutasítják a jobb és baloldali kollektivista utópiákat. Közvetlenül az I. illetve a II. világháború tapasztalatára támaszkodva, mindketten azt látják, hogy a „zárt társadalom" nem föltétlenül a törzsi társadalmak történelmi relikviája, ugyanakkor a „nyílt társadalom" még mindig csak születőben van.

A „société ouverte", a „nyílt társadalom", Henri Bergson meghatározásában, a misztikus keresztény univerzalizmusban gyökerezik, viszont Karl Popper használatában az „open society" egy sajátos, az anarchizmusra hajazó, demokrácia-koncepciót jelent. Az is kiderülhetett e gondolatmenetből, hogy a „nyílt társadalom" eszméje, mind a sokkal inkább konzervatívnak tekinthető

[132] Charles Lindblom a közpolitikai racionális döntéshozatal módszereként dolgozza ki az inkrementalizmust, amit a „muddling trough" („átgázolni a mocsáron", no nem toronyiránt, mert úgy lehetetlen, hanem zsombékról zsombékra ugrálva) tudományának nevez (Lindblom, 1959), (Lindblom, 1995).

Bergsonnál, mind pedig a tudományfilozófus Poppernél csupán áttételesen kötődik a liberalizmushoz (a kereresztény univerzalizmuson keresztül, illetve a demokrácia joguralmi, jogállami korlátjaként), de eredendően nem liberális eszme. Csak úgy válhat azzá, hogy ha „nyitott társadalomként" értelmezzük újra.

Amit az illiberálisok evvel szembeszögeznek, az a homogén és álkeresztény, olykor pogány alapokon építkező, voltaképpen kulturálisan bezárkózó, demokráciának mondott, de mitikus hitre támaszkodó zárt társadalom eszméje, a politikai mágia, a varázslat és a társadalmi tabuk rendszere; egyszemélyi uralom és morális törvényhozás (Bretter, 2004). Henri Bergson és Karl R. Popper a „zárt társadalmat" egymástól eltérő módon írják le, de mindketten lényeges, a mai napig érvényes pontokon világítanak rá természetére. Ami nyilván nem meglepő, hiszen mindketten a fasizmus és nácizmus borzalmait közvetlenül érzékelhették.

Végül is, mondhatni, utópia áll szemben utópiával[133]. A Felvilágosodás racionalizmusán átszűrt keresztényi emberszeretet közvetett, de megszerezhető jézusi tanítása (Bergsonnál) és egy unalmas, demisztifikált, „földszagú", racionális döntéshozáson alapuló demokrácia (Poppernél) áll szemben a rendezett törzsi közösség mitologikusan múltba vetített, olykor gyilkos ábrándjával.

Irodalom

*** (1999): *Popper's Open Society after fifty years – The continuing relevance of Karl Popper*. szerk. Jan Jarvie és Sandra Pralong. London – New York, Routledge.

Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid modernity*. Cambridge, UK – Malden, MA, Polity Press, Blackwell.

Beck, Ulrich (2003): *A kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba*. Budapest, Századvég Politikai Iskola Alapítvány.

Bergson, Henri (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*. E-pub. Les Échos du Maquis.

——— (2002): *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Budapest, Szent István Társulat.

[133] A már említett recenziójában Babits Mihály így indít: „Bergson új könyvének címe: Az erkölcs és vallás két forrása. De jobban megfelelne a könyv tartalmának, ha a cím így hangzanék: Két erkölcs, két vallás."

Bretter, Zoltán (2004): *Politika a határon.* Budapest–Pozsony, Kalligram.

——— (2014): Wilson „izmusa". Eszmetörténeti portrévázlat Woodrow Wilsonról. In *A szabadság iskolája: köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*, szerk. Szántó Veronika. Budapest, l'Harmattan, 149–58.

Dawson, Christopher (1943): *The judgement of nations.* London, Sheed and Ward.

Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról.* Budapest, Osiris.

Germino, Dante (1974): Preliminary reflections on open society: Bergson, Popper, Voegelin. In *The Open Society in Theory and Practice*, szerk. Dante Germino és Klaus von Beyme. The Hague, Martinus Nijhoff, 1–26.

Lindblom, Charles (1959): The Science of „Muddling Through". *Public Administration Review*, XIX. évf. 2. sz. tavasz.

——— (1995): *A programalkotási folyamat.* Budapest, Aula.

Nisbet, Robert (1979): *History of the idea of progress.* New York, Basic Books.

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, state, and utopia.* Oxford, Basil Blackwell.

Popper, Karl R. (1945): *The open society and its enemies.* London, Routledge and Kegan Paul.

——— (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei.* Budapest, Balassi.

Siedentop, Larry (2014): *Inventing the Individual The Origins of Western Liberalism.* Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

White, Melanie (2013): Habit as a Force of Life in Durkheim and Bergson. *Body & Society*, XIX. 2. sz. 240–262. https://doi.org/10.1177/1357034X13477161.

Hannah Arendt ítélete

1. Eichmann Jeruzsálemben, előtte, utána

„Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen." (Kant, 1991: 138)

Ez a morális cselekvés maximája, a kategorikus imperatívusz, univerzális norma, törvény. Vajon ez a maxima mennyiben lehet érvényes a politikai cselekvésre nézvést, mennyiben teljesíti azon elvárásunkat, hogy politikai helyzetben az egyetemes morális törvényre szögezzük tekintetünket és akként cselekedjünk? Politikus számára nem tűnik ez túlságosan naivnak, önsorsrontónak és legfőképpen nevetségesnek? Még ha el is várnánk egy embertől, hogy igyekezzék, minden helyzetben, a morális parancsnak alávetni magát, van-é annak *realitása*, hogy ugyanazt a közélet szereplőjétől elvárjuk, s ne kelljen utána állandóan csalódjunk?

Kant kategorikus imperatívusza nem tűnik túl vonzónak azok számára, akik hellyel-közzel tisztában vannak a realitásokkal.

Ilyen volt Adolf Eichmann is: tisztában volt a realitásokkal, s fölfüggesztette egyéni morális ítéletét, s arra hivatkozott a végül őt halálra ítélő bíróság előtt, hogy csupán kötelességét teljesítette, amit szintén morális kötelességnek fogott föl. Nem hallgatott saját lelkiismeretére, viszont hallgatott a Führer ki nem mondott szavára, mely az állam törvényének alakját öltötte.

Hannah Arend úgy látja, hogy Eichmann a morális parancsnak való engedelmességét egyszerűen fölcserélte a Führernek való engedelmességgel, azaz lemondott arról, hogy ő maga legyen a morális törvényhozó, ahogy a kanti fölvetés szerint lennie kellene, lemondott és átadta ezt a jogot, s főként kötelességet valaki másnak, s így, meglehetősen primitív módon fölfüggesztette egyéni *ítélőképességét*. Ennek az „imperatívusz-cselnek" a filozófiátlan bárdolatlansága vezet el Hannah Arendt fő és ugyanakkor rendkívül vitatott téziséhez, Eichmann banalitásának bizonyításához.

Azonban Hannah Arendt, a jeruzsálemi beszámolójának időpontjában sem a Sassen-átiratokat[134], sem pedig Eichmann börtönnaplóját, azaz önigazolást szolgáló memoárját nem ismerte, csakis a pör során elhangzottakból meríthetett.

Bettina Stangneth az, aki a Sassen-átiratokat alaposan ismerteti és elemzi[135], s nem mellesleg az Arendt-tézist – kellő tisztelettel, valamint szakavatott történelmi kutatással – erősen vitatja.

Az alábbiakban, Bettina Stangneth nyomán előbb összegzem (összefoglalni nem tudom, hiszen nem szisztematikus gondolatokról van szó) Adolf Eichmann, dolgozatom szempontjából relevánsnak tekintett nézet-töredékeit.

Kiindulópontnak lehet tekinteni, hogy – akár Carl Schmitt, vagy éppen Hitler – Eichmann a harcot meghatározó léthelyzetnek írja le. Ebből az következik számunkra, hogy a barát-ellenség megkülönböztetés a morális tengely két szélső pontja, a Jó és a Rossz abszolútuma, közöttük tehát átmenet nincs, nem is lehet, s a moralitás, a Jó és Rossz harcában politikai dimenziót kap, mintegy kilép mind az individualitás, mind pedig a tiszta moralitás, azaz az univerzalitás keretei közül.

Politikailag ki, vagy mi határozza meg tehát a Jót? Az adott helyzetben a germán nép és annak szócsöve, a vezér, aki egyébként is rajta tartja ujját a nép ütőerén, kihallja a ki nem mondott morális parancsot, melyet ő szavakba és

---

[134] Stangneth itt foglalja össze könyvének főbb gondolatait: https://www.timesofisrael.com/inside-the-mind-of-mass-murderer-adolf-eichmann/. A pörben csak Eichmannnak a Sassen-interjúhoz fűzött saját kezű följegyzéseinek fölhasználását engedélyezte a bíróság.

[135] Stangneth 2014-ben angolul megjelent könyvét például Roger Berkowitz a következő bevezetéssel recenzálja: „Stangneth összeszedte a különböző archívumokban szétszórt átiratokat, melyek Eichmann a holland-náci Willem Sassennek adott interjúkból álltak össze, felkutatta Eichmann saját esszéit és szövegrészleteit, melyek tévesen feliratozott fiókokban hevertek, s melyeket soha senki eddig nem vett figyelembe; mindenek előtt azonban, Eichmann életének iratait, olyan borzongató szorgalommal és eltökéltséggel illesztette egymáshoz, ami kevéssé valószínű, hogy valaha megismételhető. Stangneth minden élő embernél többet tud Adolf Eichmannról, s valószínűleg többet, mint bárki a múltban és jövőben tudott, tudhat." (Berkowitz, 2014: 193.) Stangneth-et a kutatásra Hannah Arendt jeruzsálemi riportja inspirálta, illetve a „gonosz banalitásának" állításával vitázik, s igyekszik bizonyítani – a recenzens címét kölcsönözve –, hogy Eichmann gondolkodó ember volt, s hogy éppen az teszi őt hátborzongatóan gonosszá, hogy volt filozófiája, amit Stangneth maga „akadémiai gonosznak" nevez (uo.). Ha így nézzük, akkor Stangneth Eichmann-könyve filozófiatörténeti jelentőségű. Ebben a dolgozatban Bettina Stangneth könyvének anyagát használom, melynek Eichmannak Immanuel Kanthoz való viszonyát főként (de nem kizárólagosan) a *What about morality* c. fejezet tárja föl. Van Stangneth-nek egy Kantról szóló, Marburgban, 2002-ben tartott előadása, mely a szerző jelzése alapján nem jelent meg sehol; föltételezem, hogy annak anyagát maga a könyv tartalmazza.

törvényekbe önt. Innentől kezdve a morális kötelesség az, amiről Hans Frank így megfogalmaz: „Cselekedj úgy, hogy ha a Führer ismerné cselekedetedet, jóvá hagyná azt."[136]

Eichmann tisztában van a kanti kategorikus imperatívusz általa végrehajtott politikai konverziójával, s a filozófiai érvelésre meglehetősen jól hasonlító módon, meg is indokolja, miért végzi azt el.

Az antik, nevezetesen szókratészi gyökerekből táplálkozó univerzális humanizmust – Kant-ét pedig kifejezetten – gyöngének, harcra alkalmatlannak, s nem utolsó sorban a zsidók által előszeretettel fölkarolt eszmének tekinti.

Már Szókratész „alávetette magát a törvénynek, amikor elfogadta halálos ítéletét"; „a szókratészi bölcsesség meghajol az állam törvénye előtt. Ez az, amire a humanizmus tanít bennünket" (Stangneth, 2014: Kindle: Loc. 4346/16117). Önmagunk alávetése viszont, egyenértékű lehet az öngyilkossággal, önmagunk elpusztításával, amit a morális lény törvénytisztelő aktusa hajt végre.

Ahogy Carl Schmitt, úgy Eichmann is két fronton (talán helyes itt a militarista szóhasználat) indít támadást a kanti kategorikus imperatívusz ellen. Egyrészt ugyanazt a taktikát alkalmazza, amit Carl Schmitt kifejezetten javasol: a 19. századi, liberális „jogi állam" („Gesetzstaat"), a jog által korlátozott, individuális jogokat biztosító állam, meghatározását változtatja meg oly módon, hogy a liberális fegyver a liberalizmus ellen fordítható legyen. Így a jogi állam a Nép és Führer azonosságát előfeltételező „jogállammá" lényegül át,

---

[136] Eichmann „[a] továbbiakban pedig elmagyarázta, hogy attól a pillanattól fogva, hogy őt az Endlösung végrehajtásával bízták meg, már nem a kanti elveknek megfelelően élt, amivel ő tisztában is volt, ám azzal a gondolattal vigasztalta magát, hogy immár nem a »maga ura«, és képtelen „bármit megváltoztatni". Azt viszont nem említette a bíróságon, hogy – amint ő maga mondta – abban „az időszakban, amikor az állam szentesítette a bűncselekményeket", az immár alkalmazhatatlanná vált kanti formulát nem egyszerűen elvetette, hanem eltorzítva így olvasta: cselekedj úgy, mintha cselekedeteid elve azonos lenne a törvényhozó, illetve az ország törvényeinek elvével – avagy Hans Frank megfogalmazásában, amit Eichmann is ismerhetett, a „kategorikus imperatívusz a Harmadik Birodalomban így szólt: »Cselekedj úgy, hogy a Führer jóváhagyja cselekedeted, amennyiben tudomást szerez róla« (Die Technik des Staates, 1942: 15–16.)" (Arendt, 2000: 158). Hannah Arendt ekkor még teljes mértékben a *Gyakorlati ész kritikája* fogalmi közegében mozog, amikor megpróbálja Eichmann álláspontját morálisan dekonstruálni: „az Eichmann által öntudatlanul eltorzított változat megegyezik azzal, amit maga „a kisember házi használatára szánt kategorikus imperatívusznak nevezett. A házi használatban Kant szelleméből mindössze az a morális követelmény maradt meg, hogy nem elégséges a törvény betűjének engedelmeskedni, és így a legalitás határán belül maradni, hanem a saját akaratot kell azonosítani azzal az elvvel, amely forrásból a törvény fakad. Kant filozófiájában ez a forrás a gyakorlati ész; Eichmann házi használatában ez a Führer akaratával vált azonossá." (Uo.: 159.)

ahol a Führer parancsa a törvény. A másik fronton a liberális univerzalizmust és az egyenlő emberi méltóság feltételezését veti el, hogy az állam sajátos német mivoltát és nyilván faji tisztaságának szükségességét állítsa helyébe, valamint a halálos ellenséget is megnevezi, aki ellen a totális háborút folytatni kell a végső győzelemig, a végső megoldásig.

Ez a „gondolatmenet" nem eredeti, s úgy foghatjuk föl, mint zanzásított Schmitt-tet, amihez voltaképpen még csak nem is kell föltétlenül antiszemitának lenni, elegendő pusztán a parancsot, mint erkölcsi kötelességet teljesíteni.

Az individuum belső morális parancsa (kategorikus imperatívusz), másképpen szólva a liberális individualizmus egész filozófiai hagyománya (és voltaképpen Kant is) hirtelen „átköltözik" a kollektivitásba és annak vezérébe, aki a kollektivitás akaratának egyetlen és kizárólagos letéteményese. [Eichmann] „»belső« moralitása" rendben és jól van, de a legfontosabb kérdés mindig a nemzet vezetőinek akarata – nem egyszerűen azért, mert engedelmességre kényszeríthetik az embereket, de inkább azért, mert a nép nevében cselekszenek." (Stangneth, 2014: Kindle: Loc. 4355/16117)

Amikor a „belső" kiköltözik a „külsőbe", akkor válik politikaivá és kizárólagossá[137], amikor hézagmentesen tölti ki az egyént. A kiköltözés, vagy találóbban kifejezve, a morál emigrációja, egy megkérdőjelezhetetlen tekintély, az emberisten (Übermensch) által kijelölt politikai és ideológiai cél útvonalán halad[138].

A „belső" morális parancs „külsővé" válásának pillanata, konfliktusa nem marad észrevétlen Eichmann előtt[139], tehát gondolkodik felőle, de nem bogozgatja, hanem igazi huszárvágással oldja meg a problémát. „Párhuzamaimat egészen világosan és egyszerűen a természetben találtam meg. Mert a zászlóhoz való ragaszkodás nem tiltja az ön-akaratú gondolatot, még akkor sem, hogyha gondolkodásom eredménye valamelyest különbözött a kormányzat akaratától, melynek természetesen volt alárendelve. De minél többet hallgattam a természeti világot, mikro- vagy makrokozmoszt, annál kevesebb igazságtalanságot találtam a népem kormányzóinak igényeiben, melyhez magam

[137] „Vérünkért, népünkért és a nemzetek szabadságáért vállalt feladatunkat akkor teljesítettük volna, ha a ma élő emberi lelkek legokosabb szellemét elpusztítjuk. Mert ezt mondtam Streichernek, ezt hirdettem mindig is: olyan ellenféllel harcolunk, aki az évezredes kiképzésnek köszönhetően szellemileg fölöttünk áll" – mondja Eichmann Sassennek.

[138] Lásd ehhez: (Wolfe, 2011).

[139] Igen fontos megjegyezni, hogy Adolf Eichmann, a kivégzésére készülve, önigazoló és publikálásra szánt memoárjának a „Götzen" („Bálványok") címet adta. A memoár följegyzései megtalálhatóak: http://www.schoah.org/shoah/eichmann/goetzen.htm (Letöltve: 2024. 03. 07.) A memoár följegyzéseiről alább még lesz szó.

is tartozom, de ellenségeink kormányzatainak és vezetőiknek céljai között is. Saját szemszögéből mindenkinek igaza volt."[140] (Stangneth, 2014: Kindle Loc.: 4355–4364/16117)

A hierarchia éppoly természetes, akár a hangyabolyban, következésképpen a közösségben a parancsadás a természetjog morális parancsának erejével bír, csakhogy immáron nem az individuális ész által fölfedezni *ítélt* egyenlő emberi méltóság, hanem a közösség vezérének akarata képezi tartalmát[141].

A logika teljes összeomlása csak ezután következik. Az egyetemes emberi méltóság csak úgy egyetemes, ha a „degeneráltakat" és „betegeket" kiiktatjuk. A humanizmus innentől kezdve pusztán jogi széplelkűség, ami azokat is befogadja, akik erre egyébként nem érdemesek. A vér és föld igazságáért kell vívni a végső harcot, s innentől kezdve már a náci ideológia elővezetése következik.

Nem könnyű szétszálazni azt a csomót, melyet Adolf Eichmann a kategorikus imperatívuszra kötött, s amit ő egyszerűen szétvágott. Kézenfekvő volna megveszekedett antiszemitának, primitív szolgalelkűnek, náci karrieristának látni egy tömeggyilkost, s Eichmann az ellene irányuló pörben mindent meg is tett azért, hogy ezt a könnyű utat magától értetődően ne választhassuk, még úgy sem, hogy állításait egyszerűen dilettantizmusnak minősítsük.

Adolf Eichmann a védőbeszédét teljes mértékben Kantra szerette volna alapozni (Stangneth, 2014: Kindle: Loc. 4416/16117), de ügyvédje lebeszélte róla. Eichmann úgy érezhette, némi joggal, hogy olyasmit ragadott meg, amivel vádlói nehezen fognak megbirkózni, ellenben ügyvédje azt, hogy ez nem lesz elég ahhoz, hogy megmentse az akasztófától: mert, amit Eichmann megragadott az minden morálfilozófia alapvető törekvése – tetteink morális igazolása. Amikor Eichmann a parancsnak való engedelmességet a lefőbb morális kötelesség státusára emeli, akkor voltaképpen a moralitás köznapi fogalmát emeli be a filozófiába, és fosztja meg a kategorikus imperatívuszt a morális ellenállás hősies individualizmusától. Nem csak Eichmann számára, de közössége jelentős része és más társadalmak emberei számára is ez tette lehetővé a morális

---

[140] A következő fejezetben tárgyalom ezt a kérdést.

[141] Fontos figyelmeztetés: nem „politikai közösségről" beszélek. Átveszem Dolf Sternberger fogalomhasználatát: aki háromféle politika-meghatározást különböztet meg. Az arisztotelészi gyökerű „politikai közösség" célja az alkotmányos együttélés, mely az egyén boldogságát (az erényes életet) hivatott szolgálni; a machiavelliánus állam a társadalmi ellentétek elfojtásában érdekelt, amit a hatalom technikájának művészi szintű alkalmazása (Sternberger arra utal, hogy „démonikus" hatalom) tesz lehetővé, s amellyel biztosítható a társadalmi béke; az ágostoni, lenini, eszkatológikus politika pedig a közösség megváltását helyezi kilátásba, s így a társadalmi ellentéteket nem csupán elnyomja, de teljességgel meg is szünteti, kiírtja. (Sternberger, 1989)

dilemmák által zavartalan mindennapok nyugodt vitelét. Másképpen fogalmazva, az egyéni morális dilemmák törlése, illetve a morálisnak álcázott politikai paranccsal való helyettesítése a realitás eltávolítását, „derealizálást", azaz dehumanizálódást eredményez[142]. Az embernek az individualitása, a morális lényként való létezése forog végveszélyben. Végső soron Eichmann „banalitása" is ebben rejlik. A heroikus individualitás *reálisan* nem várható el mindenkitől és minden helyzetben.

A morális ítélet státusára vonatkozó problémák szétszálazását azonban rendkívüli mértékben bonyolulttá teszi, hogy Eichmann „érvelését", noha vitatják, de még bírái is elfogadni látszanak. A kategorikus imperatívuszra vonatkozóan talán a legdöbbenetesebb következtetést Gideon Hausner főügyész, a vád képviselője mondja ki: „Úgy tűnik, van egy korlátja annak, hogy egy ember gyűlöletből, vérszomjból hány embert tud megölni. De nincs korlátja annak, hogy mennyi embert lehet megölni a kategorikus imperatívusz hideg, szisztematikus döntése által."[143]

Hausner meglehetősen leegyszerűsítetten fogta föl a kategorikus imperatívuszt, s ha lehet mondani, akkor Eichmann ebben messze túlszárnyalta.

A pör folyamán sokszor előkerült Kant neve, a kategorikus imperatívusz kérdése, leginkább akkor, amikor a vádlottat keresztkérdéseknek vetették alá. Yitzhak Raveh bíró hosszan faggatta Eichmannt a Kanthoz, illetve a kategorikus imperatívuszhoz való viszonyulásáról.

„Emlékszik, a kanti imperatívuszról a rendőrségi kihallgatás egy pontján azt mondta, hogy egész életében igyekezett a kanti imperatívusz szerint élni?" – kezdi Raveh, majd folytatja: „Mit értett ön pontosan kategorikus imperatívuszon, amikor ezt mondta". Eichmann többé kevésbé idézi *A gyakorlati ész kritikáját*[144].

„És azt állítja, hogy a zsidók deportálása megfelel ennek az imperatívusznak?" – kérdezi Raveh.

Válasz: „Nem, semmiképpen sem, mert ezek a tevékenységek[145]... akkoriban kényszer hatására kellett cselekednem és rendkívüli időkben egy harmadik

---

[142] A zsidók dehumanizálása a nácik dehumanizálódását szolgálja. A természetes emberi együttérzést a náci vezérek tudatosan ki akarták irtani azokból – olykor pedig önmagukból –, akiknek emberek szisztematikus kiirtásával „kellett" foglalkozniuk.

[143] Session 113-06: https://www.nizkor.org/session-113-06-eichmann-adolf/

[144] Ezt Hannah Arendt is megemlíti, i.m. 136.

[145] Ezen a ponton a vallomás valóban megtorpan. Ez az a pillanat, amikor Eichmann szinte kimondja, amit nem akar: „embertelen" tettek. Lásd: „Következtetések" ennek az írásnak a végén.

személy[146] kényszerítése mellett. Úgy értem [...], hogy a kantiánus elvek mentén élni azt jelenti, hogy a magam ura vagyok és képes vagyok életemet saját akaratom és szándékaim szerint rendezni. Ez teljesen nyilvánvaló, nem is lehet másként érteni, mert ha egy magasabb hatalom és erő alá vagyok rendelve, akkor a szabad akaratom megsemmisül, s akkor, minthogy már nem lehetek ura szabad akaratomnak, voltaképpen semmiféle elvet nem követhetek, melyet nem befolyásolhatok, sőt, ellenkezőleg, ebbe a fogalomba be kell és bele is lehet építeni a hatóságok iránti engedelmességet és akkor a hatóságok viselik a felelősséget. Megítélésem szerint ez is hozzátartozik [a fogalomhoz]."[147]

Amire Eichmann egyszerű nyelvezettel utal az, hogy a kategorikus imperatívusz kanti megfogalmazása előfeltételezi a szabad akaratot, ami viszont politikai közegben, a maga érintetlenségében szinte soha nem található meg. A társadalmi, kiváltképpen a politikai élet pedig kényszerek közötti vergődés, melynek mégis legegyértelműbb esete a diktatúra, amikor a szabad akarat „megsemmisül". Eichmann úgy érti, hogy a kategorikus imperatívusz kiszabadul az individuum börtönéből, s így az egyén, megkönnyebbülve, hiszen többé nem kell a morális dilemmák súlyát cipelnie, minden felelősséget átháríthat az ő szabad akaratát birtokló közösségi akaratra, s nyilván annak megszemélyesítőjére.

Ami a kategorikus imperatívuszt illeti, Eichmann saját értelmezésének két, egymástól mélységben és értelemben elkülönülő periódusáról beszél, s evvel önnön életét két részre tagolja[148]. Az első periódusban, 1939-ig a kanti imperatívusz, mondjuk így, „vulgáris értelmezése" volt számára érvényben, 1939-től kizárólag a parancsnak rendelte alá magát és ezt nevezhetjük „szubsztitúciós" értelmezésnek[149].

---

[146] Ez a „harmadik személy" Heinrich Müller, az RSHA (*Reichssicherheitshauptamt – Birodalmi Biztonsági Főhatóság*) vezetője, aki Heinrich Himmler, SS-vezér közvetlen utasításait közvetítette az alkalmazottaknak. Amikor Adolf Eichmann ennek a hivatalnak való engedelmességről beszél, annak hierarchiájára, s abban betöltött pozíciójára utal.

[147] https://www.nizkor.org/session-105-04-eichmann-adolf/ (Letöltve: 2024. 03. 07.)

[148] Eichmannt 1939-ben nevezik ki Berlinben a *Reichszentrale für Jüdische Auswanderung* (Zsidó Kivándorlási Birodalmi Központ), az RSHA-n belül. Eichmann vallomása szerint ez a fordulópont.

[149] Fontos megjegyezni, hogy Eichmann a berlini periódusában (lásd előző jegyzet) olvasta *A gyakorlati ész kritikáját*, noha – saját bevallása szerint – előtte is találkozott már a kategorikus imperatívusz fogalmával (de ekkor még csak a „vulgáris értelmezést" vallotta. Szintén ekkor mondja el, hogy 1939-től, sűrű utazásai közben nem szeretett másokkal beszélgetni, hanem inkább gondolkozott. Félelmetes elgondolni is, hogy miközben a zsidók tömeges deportálásának ügyében utazott valahová, Kantról elmélkedett: https://www.nizkor.org/session-105-04-eichmann-adolf/

„Elfogadni a törvény igazságát, helyénvaló személyes életvezetés, nem összeütközésbe kerülni a törvénnyel" – így fogja föl Eichmann a kategorikus imperatívuszt, s ez a „vulgáris értelmezés". Törvénytisztelet és erkölcsös élet, ez „a kisember" kategorikus imperatívusza „házi használatra."

„Jól értem, hogy a kategorikus imperatívusz valódi fogalmát a zsidók deportálásának idejében ismerte föl?" – kérdezi a bíró. „[...] Egy dolgot ragadtam meg, hogy az állam legfőbb vezetőjének parancsai nem egyeznek az isteni rend szellemével[150]." Ám ettől kezdve – a deportálások idején „már nem tudtam semmin változtatni, már nem tehettem semmit". A választott úton végig kellett mennie, a konverzió pedig létrejön, Eichmann elolvassa *A gyakorlati ész kritikáját*, Kantra hivatkozik, és ezzel – úgy véli – igazolhatja önmagát.

Vagy inkább azt mondanám, azért olvassa Kantot, hogy morálisan igazolhassa cselekvését, filozófiai porral hintse be saját nyomait, s elterelje a figyelmet a „konverziós periódust" megelőző választásról, amikor „szabad akaratának" még teljes birtokában volt. Akkor már másfajta morálfilozófiai és főként politikai kérdéseket kellene megválaszolnia, melyekre részint nincs fölkészülve, részint le kellene lepleznie saját politikai meggyőződését.

Adolf Eichmann 1932-ben lépett be a náci pártba, s nyolc hónappal később az SS tagja lett. Legkorábban ekkor, legkésőbb berlini áthelyezése pillanatában dönthetett volna arról, hogy „eladja-é a lelkét"[151].

Legalábbis logikus feltételezés, hogy a kategorikus imperatívuszban rejlő problémák indíthatták Hannah Arendtet arra, hogy Kant ítélőerőről írott kritikájában keresse inkább azok megoldását, egyszersmind a politika természetének leírását, semmint a *A gykorlati ész kritikájában*.

[150] Ez itt nyilvánvaló hazugság (olyan állítás, melyről magunk is tudjuk, hogy nem igaz), hiszen maga Eichmann gondolja azt – ahogy erről korábban már volt szó –, hogy az „isteni rend" a fajok rendje.

[151] Az az analitikus és liberális, kontraktualista politikai filozófia az „önkéntes rabszolgaság" témájaként tárgyalja a problémát, rendszerint az utilitariánus érvrendszer tesztjeként. Az arisztotelészi alapokon nyugvó konzervatív gondolkodás számára a „természet rendjébe" született rabszolga nem okoz különösebb gondot. A liberalizmusnak viszont meg kell magyaráznia, a szabadság paradoxonát: szabadságomban áll-é önkéntesen megfosztani magam a szabadságtól (szerződés formájában), vagy a szabadságom fölött valamilyen tekintélynek (atyai hatalomnak) örködnie szükséges? A kiindulópont, minden esetben, John Stuart Mill szabadság-fölfogása.

2. A kanti ítélet jellegéről

Tehát Kantnál, s az ő nyomdokain haladó Hannah Arendtnél, *nem az egyéni morális ítéletek, hanem a közössé tehető (ízlés)ítéletek képezik a politikafilozófia alapját.* A politikai ítélet analógiája az esztétikából ismerős ízlésítélet, hiszen mindkettőt a *nyilvánosság* teszi azzá, ami.

Az ízlés ugyanis a lehető legszubjektívebb. A „valami nem tetszik", „valami csúnya", „valami szép" ítéleteiben első látásra nem fedezhetünk föl semmilyen közösségi kapcsolóerőt. Megfellebezhetetlen egyéni vélemények ezek, melyek nyilvánosan kijelenthetők, de azonnal visszazáródnak az egyénbe. Ám ha közelebbről megvizsgáljuk az ítélőerő szerkezetét és összehasonlítjuk azt más lehetséges kijelentésfajtákkal, meglehet véleményünk megváltozik.

A tudományos ítéletek – melyek valójában nem is ítéletek – kétségtelen igazságokat szándékoznak kimondani, így érvényük megfellebezhetetlen, legföljebb cáfolható, falszifikálható, ugyanakkor nem létező, gondolati tárgyakra (Kantnál: *Gedenkobjekte*) vonatkoznak. Az ítélőerő kijelentései viszont, ahhoz, hogy önmagukon (és rajtunk) túlmutató érvénnyel bírjanak, mások beleegyezését is igénylik. (Az egy másik, Arendt által nem tárgyalt kérdés, hogy egyáltalán miért is volna szükségünk arra, hogy ízlésünk ítéleteit másokkal megosszuk?) Ebben a felfogásban az esztétikai-, ízlés-, ítélőerő ítéletei kommunikációra termett kijelentések. Nem csak igénylik a kommunikációt, de ez igazi létfeltételük. Esztétikai igazságaink nem akkor válhatnak igazságokká, ha igazunkról másokat meggyőzzünk (ez a tudományos érvelés sajátja), hanem úgy, hogy ítéletünket mások számára is *elérhetővé és evvel együtt érthetővé* tesszük.

Követve Arendtet, ezt úgy értelmezhetjük, hogy ha mást nem is, de a kettőnk közötti különbséget tesszük érthetővé. A magunk szubjektumát tesszük érthetővé, saját szubjektumunk kinyilvánításával, amivel a másik ember szubjektivitásától határolódunk el, ami azonban végül *egyetértés* is lehet. Nem az a szükséges tehát, hogy a másik embernek a miénktől eltérő ítélete legyen, amiről meggyőződhetünk, ha ő is kommunikálja azt velünk, hanem az, hogy *legyen* ítélete, amivel a kommunikáció esélye nyílik meg. Valamiféle indoklást még legszubjektívebb állításunknak is tartalmaznia kell, ha nem akar puszta bolondság lenni. „Bolondokat beszél" – szoktuk mondani –, ha valaki a közös értelmezési térből kiszakítja mondanivalóját, azaz szándékosan és végérvényesen szubjektívnak állítja azt be. A meggyőzés vagy az ítéletbe eleve beépített kommunikációs „ön-kényszer" már olyan tevékenység, az a foglalatosság, mely a –„közösségi érzékre" („community sense", *sensus communis*) hivatkozik.

Ez a felfogás „gyanúsan" demokratikus és individualista, ugyanakkor az antik polisz-hagyomány, különösképpen Arisztotelész közösségi politikai fölfogásában gyökerezik, az antik görögök és rómaiak politika-értelmezését akarja életre kelteni, mindezt úgy, hogy a kanti esztétikából és avval párhuzamosan bontja ki a politikai gondolkodás sajátosságait.

Ami a „demokratizmust" illeti, ellentétben Platón arisztokrata filozófusával (Parmenidesszel), aki égi útra kel, hogy odahagyja a test örömeit és szenvedéseit, Kant és Arendt filozófusa egy ember a többiek között, aki nem csak a filozófusok között, hanem embertársai között, nem szektás elvonultságban, hanem világi társaságban is jól érzi magát. Másodszor pedig, megint ellentétben Platónnal, nem pusztán a filozófus előjoga, hogy értékelje az életet, hanem bármelyikünké. A filozófia, legalábbis az élet *megítélésének* szempontjából, még csak nem is föladata a filozófusnak, hanem közönséges és mindannyiunk számára kötelező emberi foglalatosság.

Kant a filozófia és a politika közötti feszültséget – mint az emberi megismerés két, egymásnak radikálisan ellentmondó módozatának feszültségét – avval oldja föl, vagy tünteti el, hogy a megismerés területén egyenlőnek mond *minden* emberi megismerést. Mert minden megismerés *korlátozott*. Az emberi megismerés, lett légyen az filozófiai (egyesek szerint tehát magasabb rendű), vagy köznapi (egyesek szerint tehát alacsonyabb rendű), egyre megy, hiszen mindkettőt az emberi megismerés természetes korlátai határolják. Az *episztemológiai egalitarizmus* így válik a politika és filozófia közötti különbség eltüntetőjévé (Arendt, 1982: 2–29.). Azonban nem csak a megismerés, az episztemológia, a filozófia felől kaphatunk támogatást a demokratizmushoz, hanem az esztétika, s a filozófia antropológia irányából is.

Arendt *Az ítélőerő kritikájának* 40. §-át idézi (s elemzésének ez mintegy kulcsa). Az embert ugyanis az teszi emberré, hogy *megérti* a másik embert. A megértésnek ez a közössége különbözteti meg az embert az állatoktól és Istentől. Olyan különleges érzékről van szó, mely a többi érzéktől éppen közösségi mivolta révén különbözik; szinte azt mondanánk, hogy az egyetlen sajátosan emberi érzékelés-fajta. Az egyetlen általánosan megállapítható jele az elmebajnak az, ha valaki elveszíti ezt az érzékét, visszasüllyed a saját érzékeinek-érzéseinek szintjére, általánosként állítva be azt, ami csak sajátja. A *sensus communis* elveszítése és a *sensus privatus* egyeduralma: ez az elmebaj és elállatiasodás.

Arendt a *sensus privatus* és *sensus communis* kanti különbségtételében véli felfedezni az ítélőerő közösségi mivoltának bizonyítékait. „Ha valaki ítél,

közösség tagjaként ítél." (Arendt, 1982: 72.). Tehát a közösség, a közösségi érzék nem pusztán az ítélőerő igazságfeltétele (= akkor válik valami igazsággá, ha a közösség azt megérti), hanem az ítélet magán viseli a közösségben gondolkodás jegyeit is, hiszen az ember összeveti saját ítéleteit egy feltételezett közösség, az emberiség közös értelmével („to compare its judgment with the collective reason of humanity"). Mások *feltételezett* ítéletével számolva alkotjuk meg a magunkét, s evvel eljutunk a közösséghez, mint absztrakcióhoz, ugyanakkor saját ítéletünket egyetemes érvénnyel ruházhatjuk föl.

Én is idézem a 40. §-t, amit három részre bontok:

1. „Az ítélőerőt, amikor nem annyira reflexiója, mint inkább ennek puszta eredménye látható, gyakran illetik az érzék névvel, s emlegetnek igazságérzéket, érzéket a tisztesség, az igazságosság stb. iránt, jóllehet tudják, vagy legalábbis tudniuk illene, hogy ezek a fogalmak nem lakozhatnak egy érzékben, nem beszélve arról, hogy egy érzék a legkevésbé sem képes általános szabályokat kinyilvánítani; igazságról, illendőségről, szépségről vagy igazságosságról sohasem lehetne ilyenfajta megjelenítésünk, ha nem tudnánk felülemelkedni az érzékeken, magasabb megismerőképességekig."
2. „*A közönséges emberi értelem*, amelyet, mint pusztán egészséges (még nem kiművelt) értelmet, a legkevesebbnek tekintünk, ami elvárható attól, aki az ember névre igényt tart, ebből adódóan gyakorta részesül abban a sértő megtiszteltetésben, hogy a közös érzék *(sensus communis)* nevet akasztják rá, mégpedig úgy, hogy a *közös* szón (és nemcsak a mi nyelvünkben, ahol e kifejezés valóban kétértelmű, hanem több más nyelvben is) a *vulgárisát* értik, azt, amivel mindenütt találkozhatni, s amivel rendelkezni semmiféle érdemet vagy kiválóságot nem jelent."
3. „*A sensus communison* ellenben a *közösségi* értelmében vett *közös* érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességét, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa, elkerülendő így az illúziót, mely a könnyen objektívnek vélhető szubjektív privátfeltételekből keletkezvén hátrányosan befolyásolná az ítéletet. Ennek mármost az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges."

a. Egy

Az 1. rész szerint nem nevezzük ítélőerőnek azt, ami pusztán érzet, vagy együttérzés; de talán nem túlzás úgy értelmeznünk, hogy ha nem is elégséges, de szükséges föltétele annak. Az ítélőerőhöz érzelmi energiát biztosít, hogy az működésbe léphessen, hiszen szükséges, hogy a másik embert ne tárgyként, hanem érzelmileg megközelíthető lényként kezeljük, s evvel együtt föltételezhessük róla, hogy ő is képes ítélni, azaz a *sensus communis részeként* tekintünk rá. Nem föltétlenül azt kell fölismernem, hogy a „másik is ember", hiszen ehhez már valamiféle absztrakciós képesség szükséges – legáltalánosabban: az ember egyenlő méltóságának tételezése. Viszont megfordítva igaz lehet, hogy ha ez az érzék hiányzik, akkor a gonoszságnak és brutalitásnak sincs érzelmi gátja. Ebből viszont az következik, hogy a másik emberre irányuló érzelmeink tesznek emberré bennünket is, így válunk a közös emberi tér részeivé magunk is. Így jön aztán létre közös terünk, az *emberiesség* világa.

Hannah Arendt a kérdést Lessing kapcsán tárgyalja (Arendt, 2007)[152]. A *Bölcs Náthán*t egyetlen gondolat hatja át: „Embernek lenni elegendő!" – idézi és mondja Arendt. Arisztotelészről és a barátságról (*philia*) pedig a következőket: „Éppen ezért olyan nehéz megértenünk a barátság politikai relevanciáját. Amikor például azt olvassuk Arisztotelésznél, hogy a *philia*, a polgárok közötti barátság a városállam jóllétének egyik alapvető előfeltétele, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy pusztán a pártviszályoktól és a polgárháborútól való mentességről beszél. Csakhogy a görögök számára a barátság lényege a párbeszédben állt. Úgy gondolták, hogy kizárólag az állandó eszmecsere egyesíti a polgárokat a *polisz*ban. A párbeszédben a barátság politikai jelentősége és a hozzá kapcsolódó sajátságos emberiesség testesült meg." (Arendt, 2007)

A naturalizmus, mely sokat elmélkedett az emberi faj kultúrákat, szokásokat, vallásokat, népeket, tehát partikularitásokat, mégis csak átfogó „emberi természet" mibenlétéről, jószerivel föl akarta fogni és megmagyarázni azt, ami mindannyiunkban közös. Hannah Arendt szeretne ezen továbblépni, s megnevezi forrását, amikor az emberiesség lényegét kifejti. „Az emberiesség eme felfogásának legjelentősebb és legnagyobb hatású alakja a XVIII. században Rousseau volt, aki szerint ez a mindenkiben közös emberi természet nem az észben, hanem a *részvétben* testesül meg, abban a velünk született

[152] Arendt előadása magyar fordításban a *Holmi* c. folyóiratban jelent meg (2007/4), ami Interneten is megtalálható. (Letöltve: 2021. 01. 18.) Idézeteim innen valók, oldalszám megjelölés nélkül.

ellenkezésben, amellyel embertársunk szenvedését szemléljük." (Arendt, 2007 – kiemelés tőlem – B. Z.)

Az emberiesség, humanizmus arendt-i változata nem az ész szülötte, nem valamiféle előzetesen, racionálisan leírt gondolati tárgynak, az emberi természetnek az automatikus követelménye. Részvét, azaz egy olyan érzés, amelyik szükséges, de nem elégséges feltétele a *sensus communisnak*, antik értelemben barátság, ami lehetővé teszi a kommunikációt két ember között, akik ugyanannak a feltételezett, de nem partikuláris emberi közösségnek a tagjai. Az emberiesség, éppen mert átível fölötte, nem lehet a partikularitás foglya. Ugyanakkor viszont nem is univerzális, hiszen univerzáliákkal kapcsolatban nincsenek érzelmeink. Konkrét annyibban, amennyiben egy adott helyzetben éppen szemben állok valakivel, *akivel*, ilyen vagy olyan okok folytán együttérzek, netán érzelmileg osztom szenvedését, abban érzelmileg részt vállalok – részvétet érzek iránta, ellenkezem avval a helyzettel, melybe belekerült. Negatív értelemben ez is demokratikus érzés, hiszen akadályozza, hogy bármilyen elnyomást, sanyargatást, kizsákmányolást – a megalázott és megnyomorított ember látványát sem mondjuk szépnek – „jó szívvel" viseljek, vagy az ilyen helyzetet előidézőnek társául szegődjek.

S nem utolsó sorban a részvét – amit nem szabad szánalomként érteni - úgy kapcsol össze két embert, hogy megszüntet közöttük mindenféle hierarchiát, rangot, a kivételesség, kiválóság, kivételezettség valamiféle érzetét, mindent, ami akár távolról is azt sugallja, hogy egyikük különb a másiknál.

b. Kettő

A 2. rész arra hívja föl a figyelmünket, hogy mindközönségesen emberről beszélünk. A „közönséges emberi értelem" nem érdem vagy éppen kiválóság, hanem adottság, s azonos az „egyszerű" ember esetében épp úgy, ahogy a filozófusnál. Az emberi közösség terét határoljuk így le. Ez is szükséges, noha ez sem elégséges feltétele a közösségi ítéletnek, a *sensus communisnak*, jóllehet, avval összetéveszthető.

Megfejtést igényel, hogy Kant miért hozza ide ezt a paragrafust, hacsak azért nem, hogy leszögezze, emberről beszélünk, akit az különböztet meg minden más élőlénytől és Istentől, hogy képes beszélni és gondolatait közölni, egyszerűen képesek vagyunk megérteni egymást.

Tehát először is az ész használatában nincs különbség abban, hogy használója filozófus-é avagy „közember", másodszor pedig az ész nyilvános használata

jellemzi a gondolkodást, aminek magától értetődően politikai implikációi vannak (legkeserűbbek éppen Szókratész esetében: amit úgy is fogalmazhatunk, hogy az ész nyilvános használata szókratészi gyökerekre megy vissza). Az ész nyilvános használatának politikai jellege meglehetősen szigorú követelményeknek kell, hogy eleget tegyen: minden ponton a nyilvános dialógusra épül. Mindez viszont az ész jellegére enged következtetni. Az észnek „belső tulajdonsága", konstitutív része a nyilvánosság. Nyilvánosság nélkül az ész sem az, ami. Más szavakkal valószínűleg azt lehetne mondani, hogy nem lehet ugyanaz egy gondolat, ha magányosan gondolom, vagy ha nyilvánosan kimondom ugyanazt. Előbbinek nincs is létjogosultsága, hiszen ismeretlen marad. S ez valóban radikális nézet. Gondolkodni ugyan lehet magányosan, de a gondolat akkor válik azzá, ami, ha közöljük.

A megismerés igazságai bizonyíthatóak vagy cáfolhatóak és semmiképpen nem függnek a közölhetőségtől; az érzékek tartalmai általában ugyan közölhetőek, de egy-egy érzés már nem az (Arendt, 1982: 69.); a morális ítéletek szükségképpeniek és közölhetőek is akár, de eme közlés másodlagos és nem változtat a morális ítéletek érvényén; egyedül az ízlésítéletek függnek alapvetően azok közölhetőségétől.

A közölhetőség, a dialógus, a megértés kritériuma központi jelentőséggel bír Kant esetében, mint látjuk, pusztán emberi mivoltából fakadóan ez minden ember sajátja.

Hannah Arendt szerint (Arendt, 1982) kiindulópontnak Arisztotelész egyik megállapítását érdemes választanunk[153], (melyet Kant aztán mintegy továbbvisz): „egy jó ember csakis egy jó államban lehet jó polgár". Valóban az arisztotelészi politikafilozófiának, ugyanaz az antik poliszeszmény az alapja, amit Platónnál és más szerzőknél is megtalálunk, jelesül, hogy a polisz jó berendezése a jó polisz-polgár „megalkotása" elválaszthatatlanul összetartozik. Azonban Arisztotelész tovább megy és a törvényeket nevezi meg a polisz azon eszközeinek, melyek mintegy kikényszerítik, jóllehet a „nevelés"

[153] Nem problémamentes Hannah Arendtnek ez az indítása, hiszen Arisztotelésznél, szövegszerűen inkább annak ellenkezőjét találjuk, mint amit Arendt feltételez: Arisztotelész kifejezetten azt állítja, hogy a helyes magatartást törvényekkel kell kikényszeríteni, legalábbis ez a legjobb berendezkedés (amit viszont csupán a spártaiak ismertek föl). Erkölcs és intézmények radikális elválasztása tekintetében Kantnak semmiképpen nem előfutára Arisztotelész, akinél a morál voltaképpen szükséges előfeltétele a jó intézmények működésének. A félreértés föloldható ha megkülönböztetjük az *egyéni morált a közösségitől*. Előbbi valóban sem Arisztotelésznél, sem Kantnál nem szükséges a jó intézményekhez, míg utóbbiról Arisztotelész azt állítja, hogy igen, s ez törvényekkel kikésnyszerítendő. Kant ilyesmit nem javasol.

puhább módszerével, a jó polgárt. Arisztotelész a nevelésről írja: „Erkölcsössé némelyek szerint a természet, mások szerint a szokás, ismét mások szerint tanulás útján lesz az ember." Ezek közül a szokás az alapja a tanulásnak, mert nem lehet előkészítetlen talajra vetni. „Ezért a nevelést törvénnyel kell szabályozni; mert ha egyszer valamihez hozzászoktunk, azt már többé nem érezzük nyomasztónak." „... a törvények által leszünk jókká." (Arisztotelész, 1987: 301)

Távolodjunk el azonban egy kicsit Hannah Arendt Kant-értelmezésétől, mert Kant maga jóval érzékletesebben és összetettebben veti föl az arisztotelészi problémát az *Örök békéről* c. munkájában: „... mint lehet egy seregnyi eszes lényt, akik együtt általános törvények után kiáltanak fönnmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát, úgy szervezni meg, és mint lehetne úgy formálni alkotmányukat, hogy noha egyéni hajlamaik mind a többiek ellen irányulnak, azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként, ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület sem volna bennük?. E föladvány *megoldható* kell, hogy legyen." (Kant, 1997: 284.)

Az arisztotelészi formula tehát így módosul: „a rossz ember jó polgár lehet egy jó államban".

Egyéni moralitás és jó polgárság tökéletes elválasztásának klasszikus argumentuma van előttünk. Az alkotmánynak kell lehetővé tennie, hogy egy csapat ördög együtt tudjon élni, föltéve, ha ezek az ördögök értelmes lények; moralitásukra nincs szükség, hiszen ezek az egyéni moralitások szükségképpen tagadják egymást, minthogy univerzalizálhatóságuk lehetetlen. Nem szükséges tehát, hogy erkölcsileg jók legyünk ahhoz, hogy jó társadalmat tudjunk létrehozni és magunk is jó polgárok legyünk (Arendt, 1982: 17.).

A föladvány megoldása pedig abban lelhető föl, hogy semmiképpen nem kell törekednünk a morálok megváltoztatására, az erkölcsök jobbítására[154], „csupán" a törvényt kell betartanunk. A jog puszta fogalma, a törvényesség, a közösségi erkölcs szerepét tölti be. S minthogy értelmes lények, emberek vagyunk, még ha ördögök is, de megértjük egymást, sőt, vélhetően meg is tudunk állapodni.

[154] Egy másik hely, ahol Kant a moralitás megváltoztatása, más szóval emberi teremtése ellen tiltakozik, az ahol a politikus moralista és a morális politikus közötti különbségről esik szó: (Kant, 1997: 293)

c. Három

A 3. rész a *sensus communis* voltaképpeni meghatározása, az elégséges feltétel.

Ahhoz, hogy egy „feltételezett" emberi közösség keretein belül képzeljük el magunkat, nem a rációra, nem az eszünkre kell hagyatkoznunk, egyszóval nem a megismerésre, hanem a *gondolkodásra* és *megértésre*.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Hannah Arendt „nagy fölfedezése" a kanti filozófia ilyetén olvasata, ész és gondolkodás, megismerés és megértés szétválasztása.

A perdöntő szövegrészt a *Life of the Mind* I. kötetében találhatjuk meg (Arendt, 1971: 192-193.).

Arendt az ítélőerőt az emberi értelem legpolitikaibb képességeként írja le. „Az a képesség, amelyik partikularitásokat ítél meg, anélkül, hogy tanítható és tanulható általános szabályok alá sorolná őket, melyek szokásokká merevednek, hogy újabb szokások és szabályok lépjenek majd helyükbe." A partikularitás megítélésének képessége más, mint a gondolkodásé, s alapvetően azt jelenti, hogy valamiről ki tudjuk jelenteni, hogy ez Rossz (Wrong) vagy éppen Szépséges (Beautiful).

A Rosszra, annak szinte összes szinonimája használható: gonosz, helytelen, téves, hibás, hamis, sérelmes, ártalmas, igazságtalan. Vegyesen vannak itt erkölcsi és intellektuális vonatkozású jelzők, de szemlátomást Arendt úgy gondolja, hogy mindegyiket használhatjuk, amennyiben *megítélünk* egy helyzetet, egy partikularitást, anélkül, hogy valamiféle bizonyítást igényelne ítéletünk. A Kant nyomán haladó Arendt vélhetően nem véletlenül helyezi egymás mellé az ítélőerő két, egymással párhuzamosan futó hívószavát, a Rosszat és a Szépségest (gyönyörűt), s nem véletlen az sem, hogy egyiknek sincs morális tartalma. Megnyitja evvel annak a lehetőségét, hogy ne a Jóról szóló morális viták áldozatának vessük oda a politika értékelését, s mégis tudjunk mondani valamit a politikumról – ami viszont veszélyesen közel sodorja Arendtet Machiavellihez (erről néhány szót a „Következtetések"-ben szólok).

Egy hosszabb, megvilágító erejű idézettel szeretném tisztázni részint azt, hogy miként határozza meg Hannah Arendt az ítéletet (a), részint az esztétikai ítélet és politikai ítélet (más esetekben inkább a megítélés szót használom erre az esetre), s mi a közös bennük (b); végül a tárgyunk szempontjából releváns politikai következményre irányítva a figyelmet.

„Amennyiben a gondolkodás – a kettő az egyben hang nélküli párbeszéd – öntudatunkon belül saját identitásunkat teszi valóságossá [realize],

melléktermékként eredménye az öntudat, úgy az ítélet, a gondolkodás fölszabadító melléktermékeként, a gondolkodást teszi valóságossá, megjeleníti a jelenségek világában, ahol soha nem vagyok egyedül és mindig túl elfoglalt, hogy képes legyek gondolkodni. A gondolkodás szelének megnyilvánulása nem a tudás; az a képesség, hogy a rosszat a jótól, a szépet a csúnyától el tudjuk választani. S azon ritka esetekben, amikor a tétek az asztalon vannak, valóban megelőzhetik a katasztrófát, legalábbis az egyén számára." (Arendt, 1971: 193.)

Hannah Arendtnél az ítélet meghatározása és politikai alkalmazása kantiánus, amennyiben az ízlésítélet az alapja, viszont anti-kantiánus, amennyiben kikapcsol belőle minden erkölcsi mozzanatot, a kategorikus imperatívuszt és annak virtuális univerzalizálhatóságát. Ez a meghatározás extrém veszélyeket hordoz magában, mindenek előtt a szubjektivizmusét, s azt, hogy ki vagyunk szolgáltatva annak a reménynek, hogy az emberek képesek gondolkodni. Ha azonban mégsem, akkor oda a lelkiismeret, oda az erkölcsi felelősségvállalás, és hirtelen előszökken az ősrégi (antik görög) probléma: akarhatják-é az emberek a rosszat?

Paradox módon erre még Hannah Arendtnek is az a válasza, hogy igen, s ez a válasz szintén a Kant-előadások alkalmával fogalmazódik meg, és meglepő módon Machiavellit hívja segítségül. „Ha nem állsz ellent a gonosznak, a gonoszok azt tesznek, amit csak akarnak [ez Machiavelli indoka a moralitás elutasítására]. Igaz ugyan, hogy ellenállni a gonosznak, vélhetőleg azt eredményezi, hogy te is kapcsolatba kerülsz [involved in] a gonosszal, de a politikában a világról való gondoskodás előrébb való a magadról való gondoskodásnál – lett lényen szó a lelkedről vagy testedről." (Arendt, 1982: 50.)

Hannah Arendt a *The Life of the Mind*-ban, Platón *Gorgiász* című dialógusára, ezen belül a 474a-ra hivatkozik, ahol Szókratész arról igyekszik meggyőzni Póloszt, hogy rosszabb az, ha az ember igazságtalanságot követ el – és még ennél is rosszabb, ha nem bűnhődik meg érte – mintha elszenvedné az igazságtalanságot. (Arendt, 1971: 181.) A 873a-ban aztán (ezt is idézi Arendt) Kalliklész siet Pólosz segítségére egy dialektikus ellenvetéssel, melynek során a természetet állítja szembe a törvénnyel: „Pólosz a törvény szerint rútabbról beszélt, te pedig a törvényt a természettel helyettesítve vetted üldözőbe. Mert a természet szerint mindig az a rútabb, ami a rosszabb, amilyen például a jogtalan szenvedés; a törvény szerint azonban a jogtalan cselekvés a rútabb." (Platón, 1984: 558; 483a)

Természetnek és törvénynek két igazsága és igazságtalansága van, mondhatnánk két moralitás áll mereven szemben egymással, akár a tézis és antitézis.

Kalliklész megismételni látszik Thraszümakhosz állítását, miszerint az erősebb jogos morálján alapul a törvény, míg a szókratészi morál alapján a jogtalanul szenvedő a kínok mellett a puszta moralizálással gyógyítgathatják önmagukat, s törvénnyel fékeznék az erősebbet, akit természet adta jogától fosztanának meg. A szókratészi morál a természetjognak hosszú, racionalista, Istennek alárendelt, végül az emberi jogokban és liberalizmusban kicsúcsosodó hagyományának kezdőpontjában áll, Kalliklész viszont a machiavellista *virtú* első megfogalmazója.

Érthető módon azonban Hannah Arendt nem ezen az interpretációs úton halad, hiszen a *Life of the Mind*-nak más a célja. Mintegy egzisztencialista összefoglalója az arendt-i filozófiának, de alig nyújt útmutatást a politikai filozófiának. A már említett idézetek után Arendt Heidegger felé fordul és az önazonosságról elmélkedik[155].

Arendt azonban mintha csak utalna arra, hogy vannak helyzetek, amikor meglehet mégis csak Pólosznak és Kalliklésznek van igaza. „Egy férfihoz nem is illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni; ez csak rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem másokon, aki a szívéhez közel áll." (Platón, 1984: 558; 483a)

Egészen világos, hogy Hannah Arendt, bizonyos helyzetekre vonatkoztatva mélyen egyetértett Pólosszal és Kalliklészszel. Tudomásom szerint még senki nem vette észre azt, hogy az *Eichmann*...-ban Arendt, ha nem is az ő szavaikkal, mégis pontosan azt mondja, amit ők: „...azt azért mégsem szabad elfelejteni, mit is jelentett a zsidóknak a második szentély lerombolása óta először a saját népük ellen elkövetett bűntett ügyében ítélkezni, tehát nem más népek jogi védelmére hagyatkozni, s főleg nem »emberi jogokra« és egyéb kompromittált fogalmakra hivatkozni. Ki tudhatta náluk jobban, hogy az ilyen

[155] Az önazonosság voltaképpen dialógus önmagammal, amiben nem csak egyediségem nyilvánul meg, hanem elkülönülésem, a többiektől való különbözőségem is, a mások rólam alkotott véleménye, reflexiója is. Az önazonosság vagy identitás kettő az egyben. Dialektikus játék, vagy heisenbergi kvanummechanika. Ha meghatározzuk az Ént, elveszítjük azt, hogy az Egyes csak a pluralitásban (közösségben) válhat Énné és megfordítva, ha a pluralitásban (közösségben) megnyilvánuló Énemmel szembesülök, akkor a magányba, az Egyesbe kell visszahátrálnom, ha kíváncsi vagyok arra, ki is vagyok Én? „Talán semmi sem jelzi erősebben, hogy az ember alapvetően többes számban létezik, mint az, hogy magánya aktualizálja azt, hogy pusztán önmaga tudatában van, amiben valószínűleg osztozunk a magasabb rendű állatokkal. Önmagamnak ez a kettőssége, az, ami a gondolkodást valódi tevékenységgé teszi, amelyben egyszerre vagyok az, aki kérdez, és az is, aki válaszol. A gondolkodás így válhat dialektikussá és kritikussá..." (Arendt, 1971: 185.)

általános jogokra azok hivatkoznak, akiknek nem áll hatalmukban nemzeti jogaikat [...] biztosítani, saját törvényeiknek érvényt szerezni." (Arendt, 1994: 259-260; 271. ford. Mesés Péter) Nyilván akkor szintén Thraszümakhoszra, Kalliklészre gondolhatott, amikor az *Eichmann*-ban a Zsidó Tanácsok tehetetlenségét vetette azok szemére, akik nem álltak ellent a náciknak és így maguk is a Holokauszt kivitelezőinek, cinkosaivá váltak[156].

Az ítéletről lehet tehát elmélkedni, de a politika végül mégis a cselekvésről és a morál zárójelbe tételéről szól – s ennyiben Arendt, Machiavellihez hasonlóan – realista.

Csak most sajnálhatjuk igazán, hogy Hannah Arendt nem írta meg az ítéletről szóló részét a *The Life of the Mind*-nak, melyben a jelzett problémákat tárgyalhatta, tisztázhatta volna; de lehet, hogy azt nem is lehet megírni.

3. Következtetések, következmények

Mindeddig azt a gondolatmenetet követtük, miszerint Arendt rekonstrukciója nem a morális ítélet és az erkölcsi maximák, nem a *Gyakorlati ész kritikája* nyomvonalán halad, hanem az ítélőerő természetrajzáig vezeti vissza Kant politikafilozófiáját, ahol az ítélőerő két párhuzamba állítható, noha merőben különböző fölfogását különíthetjük el, az esztétikát és a politikumot.

Hannah Arendt voltaképpen az antik görög eszmény hatására nyomoz Kant után. Ezt az eszményt, mint a demokrácia ethoszát, Thuküdidész örökítette meg abban a beszédben, amit Periklész tartott az elesett athéni katonák temetési szertartásán, a pelopponészoszi háború második évében. „Mert mi szeretjük az egyszerűséggel párosuló szépséget, s szeretjük a bölcsességet, ha elpuhultság nélküli" – mondja Periklész.

Foglaljuk hát össze azt a szellemi, filozófiai, etikai és a szépre vonatkozó elképzeléseket alkotó közeget, melyben ez a beszéd egyáltalán elhangozhatott.

A görög polgár azonosult a poliszával, amelynek része volt, és egyetemes szinten a természeti világgal, a *Nomosz* (egyaránt az emberi és a fizikai létezés struktúrájában rejlő törvény) és a *Diké* (az igazságosság, mint abszolút kényszerítő elv, amely helyreállítja a törvényes egyensúlyt, amikor felborulásának veszélye fenyeget) elvei szerint rendezett kozmosszal. Ennek a világnak az így

[156] Lásd ehhez például: (Bernstein, 1996), (Benhabib, 1996).

elzárt véglegessége volt a *Tó Agathón* – az egyetemes Jó, amelyet emberi síkon boldogságnak (*eudaimonia*) neveztek, ami két értékkategória szintézisét jelentette: az etikai-esztétikait és az intellektuális-pszichológiait. Az emberi és politikai erény fogalma az *Areté*, melynek minősége a *dikaiosz* (helyes) és *kalosz* (szép, tökéletes). A *dikáiosz* (ami a Diké szerint van) strukturálja a *kálosz*-t; azaz az esztétikai érzéket az etikai, ősi értelem alakítja. Az ellentétes állapotot, az etikai antiértéket az *aischros* (rút) vétek határozza meg, amelynek tartalmát az *adikosz* (igazságtalan) adja.

Az értelmi értéket az *agathosz* (jó) minőség adja, amelyet a *phronimos* (okos, ügyes) és a *sophron* (bölcs, mértékletes) strukturál, amelyek részben cseresza-batos kifejezések, kivéve azokat az összefüggéseket, ahol a *sophron* pszichológiai értékként (az ész uralma az érzelmek fölöttl) értelmezendő, és a mértékletességgel fordítható.

Az ellentétes állapot, az értelmetlen érték, bűn-*kokosz* (gonosz), amelyet az értelmetlenség (*aphron*) vagy az ész hiánya és pszichológiai értelemben a féktelenség (*akolasztosz*) strukturál.

A görög nyelvben az erényt, mint a két értékkategória szintézisének kifejeződését a *kalosz kagathosz* – tökéletes és jó kifejezések foglalják magukban. Az erkölcstan az etikai értéknek megfelelő *dikaioszüné* (igazságosság) és az értelmi értéknek megfelelő *szofroszüné* (bölcsesség) fogalmakkal operál.

Az antik világnézet talán túlságosan részletes bemutatása nem csak megvilágítja Periklész beszédének hátterét, de a platóni *Gorgiász* című dialógus értelmezési keretét is jelenti. Ebben a kontextusban, filozófiailag, Szókratész a radikális egyenlőség és egy periklészi, idealizált, szép és szeretni való demokrácia hívének mutatkozik – paradox módon, hiszen Szókratész számtalanszor kritizálta a demokráciát, és éppen a demokrácia ölte meg - míg Pólosz és Kalliklész az ellentétes, a gonosz, a rút, a féktelenség, végül az arisztokratikus-autoriter uralom jogosságát képviselik.

Hannah Arendt azért nem állhat teljesen Kalliklész pártjára, mert érzi, hogy ez messzebbre sodorná őt mint, amit maga is kívánatosnak tart és végül Kalliklész karjaiban kötne ki. Ennél már inkább Periklész esztéticizmusa és Heidegger metafizikai Én-filozófiájának átölelése is jobb, bármennyire kétséges vállalkozás. De Arendt azt sem tagadhatja nyíltan, hogy van vonzerője a vad, ösztönös Kalliklésznek, és éppen ebből származik Arendt bizonytalansága.

Ezt az ambivalenciát Dana R. Villa is kénytelen észrevenni (Villa, 1999), de érvelésének iránya valamelyest különbözik az itt leírtakhoz képest. Villa

Hannah Arendtnek arra a kudarcára hívja föl a figyelmet, amit a *bios theoreticos* (filozófusi élet) és *bios politicos* (politikusi élet) összeegyeztetési kísérletének során Arendt elszenved.

Amit végül mégis csak Arendtnél megtalálunk az nem más, mint a köztes, nyugtalanító és ingatag tér, futóhomok, ahol a gondolkodás és a politikai egyediség megragadása, egy pillantásban, még lehetséges.

Az alkalmazott filozófia – politikára alkalmazott filozófiai gondolkodás - nem akadémiai szakma, de segítheti a partikularitás, a politikai jelenségek *megítélését*, anélkül, hogy elmerülne a politika puszta leírásában, vagy a filozófiai, fogalmi gondolkodás fátyla mögött eltűnne a politikum. Ennél is fontosabb viszont, hogy a megítélés képessége mindannyiunknak a rendelkezésére áll, amennyiben a *sensus communis*, a közérzék, a közösségi érzék birtokában vagyunk.

S ezen a helyen érdemes egy kiegészítő megállapítást tennünk, ami Machiavellire vonatkozik. Miközben Arendt „kiolvassa" a kanti ítélőerőből a politikus gondolkodás jellegzetességeit, a kanti gondolkodás alapjait is megrengeti, nem más, mint Machiavelli segítségével.

A Kant-előadások adott pontján Hannah Arendt a kanti filozófia lényegét abban ragadja meg, hogy az mintegy a ráció földönkívüli szemszögéből, arkhimedészi pontjáról szemléli az univerzumot és a világ eseményeit, mintha a ráció annak a bírónak a szerepével rendelkezne, akinek *kötelessége* részrehajlás nélkül meghoznia ítéletét. Evvel szemben az antik görögök egészen másképpen tekintettek a világra. „A görögök azt mondták volna: föladtuk a *dokei moi*-t, a nekem úgy tűnik-et, és a vágyat, hogy bennünket mások is lássanak; föladtuk a *doxa*-t, ami vélemény és hírnév egyaránt" (Arendt, 1982: 56)

Arendt megismétli Nietzsche modernitás-kritikáját, ami végül is a nyugati racionalizmus születéséhez köti a nyugati civilizáció hanyatlását. Szókratésztól errefelé a ráció szembekerül a tett-el, az erkölcs az önmagát állító ember kritikus elnyomójává válik, győz Apollón, Dionüszosz megszelídül, és csöndesen borozgat egy csinosan, a ráció által számára berendezett étteremben. A görög ember viszont még hisz a világ szétszálazhatatlan egységében, és akár az élet fesztiváljának eseményeit, akár a végtelen kozmoszt szemléli, az önmagának elegendő jelenséget akarja megérteni, más szóval a *partikularitás* nyűgözi le.

Nem kétséges, hogy melyik paradigma áll Arendthez közelebb, s miért kapott annyi kritikát, mert a politikáról való elmélkedés folyamatában a preszókratikusokhoz és Szókratészhoz, az antik görögök Platón előtti, hőskornak láttatott, gondolkodás és tett egységét állítólag még megélő világához

fordult; szemmel láthatóan nem akart részt venni a posztkantiánus, progresszívnak nevezett konszenzusban; s nem illeszkedett a liberális demokrácia gondolkodóinak kánonjába (melyet a Kant-előadások idején John Rawls uralt).

Így szinte természetes módon talál rá Arendt Machiavellire, akinek attitűdje, a legközelebb áll a modern korban a görögökéhez. Mert Machiavelli „történetei", példái, melyeket fölhasznál, önmagukért beszélnek, anélkül, hogy egy tágabb, a jövőre irányuló, vagy akár a múltat ennek láttató történelembe ágyazódnának, ahonnan pedig végső értelmüket nyernék. A partikularitás *értelme* önmagában van, a partikularitás önmagának elegendő univerzum, fölösleges tovább keresgélni, vagy várakozni és vágyakozni, hogy majd valamikor a történelem teljesen föltárulkozik nekünk, és a partikularitások, történetek egymáshoz nem kapcsolódó sora egy *értelmes* történelem részeként rendeződne – igazán abszurd elvárás. A történelem, Machiavelli számára – mondja Arendt – nem más, mint egy elbeszélés-gyűjtemény, melyből a példa vagy a tanulság kedvéért bármikor, bármelyik fölhasználható, kiemelhető anélkül, hogy valamiféle, nem létező egész sérülne.

Mindazonáltal, a jóérzés, az egyetemes emberiességbe ágyazott *sensus communis* jegyében, nem lehet egyetérteni Kalliklész, itt hosszabban idézett, pőrén machiavelliánus, az antropológiai pesszimizmus egzaltált laudációját nyújtó monológjával sem, noha tudjuk és látjuk, hogy mennyire *elrettentően* igaza van Kalliklésznek; ám ezért nem olvassa tovább Arendt sem a *Gorgiászt*:

„A természet ellenben, véleményem szerint, azt mutatja jogosnak, hogy a derekabbnak többje legyen, mint a hitványabbnak, a hatalmasnak többje, mint a gyöngébbnek. S mutatja ezt mindenfelé: az állatoknál s az embereknek is minden államában és nemzetségében azt ismerik el igazságosnak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy övé legyen mindenből a nagyobb rész. [...] Az ilyenek, úgy hiszem, mind a természet szerint cselekednek, sőt, istenemre, a természet törvénye szerint. Csakhogy nem a mi kieszelt törvényünk szerint, mert mi az erősebbeket s jobbakat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, s ráolvasással és megbabonázással szolgává tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy tisztelni kell az egyenlőséget, mert így van ez szépen s igazságosan. De aztán ha előlép egy nagyra termett férfiú s lerázza magáról tanításinkat, szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tapossa rendeleteinket, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket mind, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel: ekkor lobban elő fénnyel a természet joga. Úgy látom, Pindarosz is erre céloz dalában, mikor így szól: »Halandóknak, halhatatlanoknak egyaránt királya

a törvény; hatalmas kezével maga után vonja a legnagyobb erőszakot – folytatja tovább – és szentesíti azt…« […] Mert a természet joga az, hogy a gyöngébbnek és hitványabbnak marhája és egyéb vagyona a jobbé és erősebbé." (Platón, 1984: 559; 484a–c)

Visszatérve Eichmannra, jelen írással párhuzamos gondolatmenetet fejt ki Rei Terada (Terada, 2004), aki azonban Hannah Arendtnek a gondolkodás folyamatáról alkotott felfogását és a realitás percepciójának filozófiáját elemzi. Terada számos figyelemre méltó megállapítást tesz az *Eichmann…* és a *Life of the Mind* kapcsolatára, Arendt Szókratész- és *Gorgiász*-interpretációjára nézvést. Itt most ellenállok annak a kísértésnek, hogy Terada fontos írását az enyémmel összevessem. Egyetlen megállapítást teszek csupán. Terada a „gonosz banalitását" „gondolattalanságnak", a realitásról való gondolkodás hiányának értelmezi, ami a realitás percepciójának teljes hiányát jelenti, azaz infantilizmust. Ahogy már korábban jeleztem, Eichmann ezért tűnhetett „banálisnak", jóllehet tettei szörnyűségesek voltak. Ám sokkal találóbban mondhatnánk a Kantot „megfejtő", némiképp tévúton járó – mert Szókratész és Kalliklész között vergődő – Arendt helyett, hogy Eichmann egyszerűen elvetemült elmebajos volt, a náci ideológiának nem csak foglya, hanem precíz végrehajtója, amit a *Sassen-iratok* teljes mértékben alátámasztanak. Eichmann a gondolkodás mimikrijeként használja a kategorikus imperatívuszt, amivel a realitással való szembenézést takargatja, miközben a realitást éppen ő maga teremti. A *Gyakorlati ész kritikáját*, akár okosnak is tekinthető olvasóján nem a kategorikus imperatívuszt, hanem az emberiességet lehet számonkérni[157]. Ennek alapján lehet a bíróságon vádat emelni, és el lehet ítélni, mert *megítélni*[158] lehet és kell. Kategorikusan.

---

[157] Evvel éppen Hannah Arendt nem értene egyet. Szerinte az emberiesség (*Menschlichkeit*) eufemizmus, amit a Nürnbergi perekben használtak, hogy vezető nácikat elítéljenek. Az ítélkezés nem vállalta, hogy jogot teremtsen, azaz meghatározza az *emberiség* elleni bűntett fogalmát. A *hostis generis humani*-t (emberiség elleni bűntett. amit a nemzetközi közjog előtti periódusban főként kalózok ellen használtak, akik minden náció ellenségei voltak) nem sikerült aktualizálni és a nemzetközi jog részévé tenni. Ezt részlegesen 1998-ban, a Római Statútum és az erre alapozott Nemzetközi Büntetőbíróság 2002-ki létrehozása teszi meg.

[158] Nem egyszerű, az írás végére odavetett szavakról van szó, hanem a gondolatmenetem lényegét kifejező megjegyzésről. Adolf Eichmann, pörének végén avval zárta beszédét, hogy „áldozata vagyok egy téves megítélésnek", „áldozata a rendszernek", nem szörnyeteg csak egyszerű végrehajtó, aki parancsot teljesített – idézi (Lipstadt, 2011) Deborah Lipstadt történészt David Irving holokauszt-tagadó perelte be hitelrontásért 2009-ben. Lipstadt-en nyugodott a bizonyítás terhe és ügyvédei, hirtelen ötlettől vezérelve kikérték Eichmann börtönben írt memoárját, amit 1961 óta Izrael kormánya a közönségtől elzárva tartott, azért, hogy Lipstadt saját pörében esetleg fölhasználhassa arra, hogy a Ho-

Irodalom

Arendt, Hannah (1971): *Life of the Mind (I.-II.)*. San Diego, Harcourt.

——— (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. szerk. Ronald Beiner. University of Chicago Press.

——— (1994): *Eichmann in Jerusalem : A Report On the Banality of Evil*. Revised an. New York, Penguin.

——— (2000): *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest, Osiris.

——— (2007): Embernek lenni sötét időkben. *Holmi*. No.április. https://www.holmi.org/2007/04/hannah-arendt-embernek-lenni-sotet-idokben-jegyzetek.

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa.

Benhabib, Seyla (1996): Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem". *History and Memory*, VIII. évf. 2. sz. 35–59.

Berkowitz, Roger (2014): Did Eichmann Think? *The Good Society*, XXIII. évf. 2. sz. 193–205.

Bernstein, Richard J. (1996): *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Mass, MIT Press.

Kant, Immanuel (1991): Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat.

——— (1997): Az örök békéről. In *Történetfilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós. Budapest, ICTUS, 255–311.

Lipstadt, Deborah E. (2011): *The Eichmann Trial*. New York, Schocken Books (Random House Inc.).

lokauszt tagadása tudatos hazugság, amit mélyen fekvő, de annál intenzívebb antiszemitizmus motivál. (Beszámoló a dokumentumok átadásáról: https://www.theguardian.com/books/2000/mar/01/irving.uk) Persze, az álláspont miszerint a Holokauszt a több évezredes antiszemitizmus és az ehhez kapcsolódó zsidóüldözés terméke, Hannah Arendttel szemben, és David Ben-Gurion, akkori izraeli miniszterelnök, illetve az Eichmann-pör ügyészei mellett pozicionálja Lipstadtet. Eichmann igyekezett megtéveszteni a világot avval, hogy csupán parancsot hajtott végre és szállítási szakemberként „a mechanizmus fogaskereke", szem a láncban volt csupán, evvel mégis Arendnek azt a tézisét igazolja, hogy először azt a rendszert kell megvizsgálni, amelyben a szisztematikus gyilkolás egyáltalán létrejöhet, tehát a totalitarizmus gyökereit kell föltárni. Nem a fogaskerék, hanem a rendszer a lényeges, tudván-tudva, hogy a fogaskerék nélkül a mechanizmus nem működik. A vita a Holokauszt okait kutató két álláspont között aligha lezárható. (Lásd még Thomas White: „What did Hannah Arendt really mean by the banality of evil?", *Aeon*, 2018. 04. 23. https://aeon.co/ideas/what-did-hannah-arendt-really-mean-by-the-banality-of-evil. [Letöltve: 2024. 03. 07.])

Platón (1984): Gorgiász. In *Összes művei I.*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 470–642.

Stangneth, Bettina (2014): *Eichmann before Jerusalem : the unexamined life of a mass murderer.* New York, Knopf.

Sternberger, Dolf. (1989): *Drei Wurzeln der Politik.* Frankfurt/M., Suhrkamp.

Terada, Rei (2004): Thinking for Oneself: Realism and Defiance in Arendt. *English Literary History.* Vol. 71 No.4. 839–65. pp.

Villa, Dana R. (1999): Arendt and Socrates. *Revue Internationale de Philosophie*, LIII. évf. 208. sz. 241–57.

Wolfe, Alan (2011): *Political evil – What it is and how to combat it.* New York, Alfred A. Knopf.

3. rész

Kerengő

J.S. Mill és Lord Acton a nemzeti elvről

John Stuart Mill *Considerations on Representative Government* című műve 1861-ben jelenik meg (Mill, 1987), s ebben a munkában a szerző markánsan megfogalmazza nézeteit a nemzeti elvről. John Emerich Edward Dalberg-Acton (ezentúl Lord Acton) ugyanebben az évben közöl egy hosszabb írást Cavourról (Lord Acton, 1861), melyben a nacionalizmust bírálja, s egy évvel később jelenik meg nevezetes, talán egész életművének legfilozofikusabb esszéje ugyanebben a témában[159].

Eme időbéli egybeesés ellenére – ami egyelőre még csupán a téma történeti aktualitását és akutságát jelzi – még meg kell indokolnunk, miért pont Mill, miért pont Acton és miért éredemes őket összehasonlítani, s jó ha rögvest megállapítjuk, nem azért, mert Acton idézi – kritikailag – Millt. Az összehasonlításnak két indoka van. Az első az, hogy úgy érezzük, hogy a katolikus, konzervatív-liberális Lord Acton vitatkozik a liberalizmus meghatározó teoretikusával, John Stuart Mill-lel. A másik pedig éppen a következtetés, amit le akarunk vonni: míg J.S. Mill az egységes nemzetállamot tartja a szabadság egyetlen lehetséges otthonának, Lord Acton éppen ellenkezőleg, a szabadságot a többnemzetiségű államokban látja megvalósíthatónak. Nyugodtan mondhatjuk, hogy e két állítás mindegyike, külön-külön, a történetírók, filozófusok (Lásd például: Cranston, 1993) és lexikonírók (Lásd például: ***, 1973) kedves paradigmája. De vajon a nemzeti kérdésre adott liberális válaszoknak valóban e két alternatívája van-é, s vajon valóban szembenállnak, ha

[159] Az írásban a következő jelöléseket használom:
SW = Selected Writings of Lord Acton, I–III. köt., ed. J. Rufus Fears, Liberty Classics, Indianapolis, 1985. (Lord Acton, 1985)
CRG = John Stuart Mill, „Considerations on Representative Government" in *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, ed. H.B. Acton, Everyman, Dent: London and Melbourne, 1987. (Mill, 1987)
NAC = Lord Acton, „Nacionalizmus", ford. Horkay Hörcher Ferenc, In. *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, Atlantisz, Budapest, 1991. (Lord Acton, 1991)
ACT = Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton – A Study in Conscience and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois. (Himmelfarb, 1952)

igen, akkor milyen mértékben Lord Acton és John Stuart Mill eszméi?[160] Milyen egyéb közös gondolatokat és eltérő eszméket fed el az említett paradigmatikus, avagy sematikus megközelítés?

Ízekre kell tehát szednünk az argumentumokat.

Kezdjük a demokráciával.

A *Cavourban* Acton Tocqueville érdemének tudja be, hogy kimutatta, a francia forradalom nem más, mint az állam túlhatalmának folytatása, más eszközökkel. A forradalomban talán nem is annyira a terror a legrémisztőbb, hanem az 1791-es forradalmi alkotmány (és annak megalapozása, 1789 eszméi), melyben az állam abszolút hatalma méginkább abszolúttá vált, mivel a népi akarat a korábbiaknál is hatékonyabb eszköznek bizonyult az önkényes hatalom kiépítésére. Minden kontinentális alkotmány célja ezentúl – terjeszti ki Tocqueville argumentumát Acton – a francia forradalmat követő 70 évben, hogy növelje a tömegek participációját a politikában és evvel kiváltsa az egyébként kívánatosabb modellt, amikor a szabadságnak csak egyetlen állami bevatkozásra van szüksége, a biztonságra, hogy ami szabad, az valóban szabad lehessen (Acton, 1985: I./441.).

A hatalmi képlet egyszerű. Minél többen vesznek részt a hatalomban, annál ellenálhatatlanabb ez a hatalom, s minél többen vesznek benne részt, annál ellenálhatatlanabbul áhítoznak a jólét után, s az államnak ezáltal mind nagyobb kiadásba kell vernie magát.

E képlet szerint a demokrácia zsarnokságának oka, hogy az állami hatalom *meghatározhatatlan*, minthogy a tömegek vágya maga is meghatározhatatlan. A demokrácia leginkább az antik katonai rendszerek despotikus, hatalomösszegző rendszerét idézi. Egy ilyen modellben nem marad hely az ember számára, s végképp nem Lord Acton emberének, akit Isten a maga képmására teremtett, szabad akarattal és morális erővel, aki a felelősséget és bűnt mérlegelni képes. És aki végső soron morálisan meghatározható, hisz ezért individuum. Az erő embere az erkölcs emberével áll szemben, az előbbi a demokrácia szülötte és fenntartója, az utóbbi a szabad világé.

Demokrácia és nacionalizmus is szinonima a fenti képletben. „A nemzetek hatalomra vágynak, ám a világ szabadságra." [161]

---

[160] Ilyen összehasonlítást, más szempontból, de hasonló szellemben Orosz István is végzett: (Orosz, 1991)

[161] Idézi kéziratból, Gertrude Himmelfarb, *ACT*, 183.

Mill is bizalmatlan a demokráciával szemben, de nem annyira elítélő, s talán nem is annyira profetikus, mint Acton, aki előrejelzi az illiberalizmus, populizmus demokráciában rejlő problémáit.

Mill azt a kérdést teszi föl önmagának, hogyha az emberek önzőek, márpedig kétségkívül azok, valamint saját önzése nyomán gondolkozik bármely többség, akkor mi történik a kisebbséggel, legyen az a gazdagok kisebbsége a szegényekével szemben, a protestánsoké a katolikusokéval szemben, az íreké az angolokéval szemben? A részérdekek nem fogják-é teljesen figyelmen kívül hagyni a közjót, mindenki javát? (Mill, 1987: 269) (Habár a közjó és „mindenki java" nem azonos fogalmak, mégis szinonimaként fogjuk őket használni, tudva persze, hogy az utóbbi az, amelyik Mill haszonelvű szóhasználatában a helyesebb volna.)

Válaszolhatnánk erre – veti föl Mill –, hogy a „mindenki java" annyival magasabb rendű, hogy a többség azt *igazi* érdekeként fogja föl, akár saját önző érdekfelfogásával szemben. Ám ha az emberek képesek volnának igazi érdekeik felismerésére, akkor egy felvilágosult uralkodó éppúgy képes volna népe számára jólétet biztosítani, mint a demokrácia. E tekintetben a demokrácia semmivel sem bizonyulna jobb rendszernek (Mill, 1987: 270.).[162]

Ezen az úton tehát nem jutunk túlságosan messzire. Nincs *igaz érdek*, sem a magunk által fölismert, sem a mások által minékünk kínált, csak az érdek van, mely a miénk és közvetlen.

A logikai láncolatban itt döntő, váratlan, az egész milli érvelés erős pedagógiai befolyásoltságát mutató argumentum következik. Mill a költő, kritikus, teológus, moralista, filozófus, közéleti ember, Samuel Taylor Coleridgehez fordul, aki Bentham haszonelvű filozófiája helyett egy spirituális, vallásos embertant hirdetett, s akinek saját bevallása szerint példaképe Edmund Burke.

Azért is érdemes e fordulatnál kicsit elidőzni, mert Mill demokráciáról vallott nézetei épp itt, Coleridge-nél kapcsolódnak először össze a nacionalizmussal.

Az önéletrajzból pontosan tudjuk, hogy Mill-t hogyan érte utól a lázadás szelleme (Mill, 1989: 131.). Kevéssé szokványos módon, hiszen a tudatosan zseninek nevelt fiatal John szeleburdi hirtelenséggel éppen kora vezető filozófusával, Benthammal és a haszonelvűséggel némiképpen szemben, az apja által semmibe vett Coleridge oldalán lázad föl. Emez ifjonti tényked ését két esszében írja le Mill.

---

[162] *CRG*, 270.

Egyikben, a számunkra itt fontosabban, a *Coleridge*-ben[163] egyetértően idézi Coleridgenek az elképzelését, mely szerint az államnak, támogatással, fönn kellene tartania egy *klérust*, mely a nemzeti kultúra letéteményese és terjesztője. Ezen felül Mill a stabil, tartós kormányzás egyik alapvető kritériumaként sorolja föl a nevelést is.

A nemzeti kultúrának a fönntartását tehát egy klérusra kellene bízni. Az állam persze nem egy kiválasztott csoport klérusát, nem is egy kiválasztott kultúrát támogatna, s az, hogy klérusról beszélünk, nem jelenti azt sem, hogy mindenképpen egyházi emberekről, egyházi tanításokról volna szó. Az állam azt a klérust dotálná, mely legjobban ellátná feladatát, a fontos az, hogy a legszélesebb körben elterjedt, közös, *nemzeti kultúra* a civilizáció haladásának, az egy államon belüli jó kormányzásnak az elengedhetetlen előföltétele.

A képviseleti kormányzásról szóló mű egy antropológiai aforizmával egészíti ki a fentieket: „Amint azt Coleridge megállapítja, az ember teremti az érdekeket, s nem az érdekek az embert."[164]

Így kanyarodunk vissza a demokrácia-értelmezéshez. Ha megfordítjuk ember és érdek viszonyát, ahogy ezt Coleridge nyomán Mill javasolja, akkor már nem vagyunk kiszolgáltatva a többségi uralomnak, melyet a nyers, primér érdek irányít. Ha az ember maga teremti érdekeit, akkor a jó nevelés jó érdekek, igaz érdekek létrejöttében közreműködik, értsd, a „mindenki érdekének" felismerését eredményezi. Kézenfekvő, hogy a nemzeti klérus nemzetnevelő tevékenysége az egységes nemzeti kultúrából következő nemzeti érdeket teszi felismerhetővé.

Ez persze elég riasztóan hangzik, kiváltképp, ha Mill maga sem kételkedne benne.

Mill belátja, hogy az ember érdekteremtő képessége némelykor objektív korlátokba ütközik. Ha például valaki veri a feleségét és ezt saját érdekekként tartja számon, akkor bizonyára nem győzhető meg arról, hogy boldogabb volna, ha nem verné, s ekkor cselekedne igazi érdeke szerint. Csak abban az esetben tudnánk megvilágítani a feleségverés kellemetlenségeit (nem a feleség számára), ha a feleségverő nem volna feleségverő.

---

[163] „Coleridge", London and Westminster Review, March, 1840. Újraközlés: Mill, 1962, továbbiakban: *Coleridge*

[164] „As Coleridge observes, the man makes the motive, not the motive the man." Mill, 1987: 272.

A nevelés tehát bármennyire is fontos, nem képes a többségi uralom degenerálódásának problémáját végleg megoldani.[165]

A demokrácia kénytelen szembesülni a dilemmával. Mill elismeri, hogy a demokrácia könnyen fajulhat osztályérdekek uralta rendszerré. Tudja, hogy jó emberek képesek volnának hosszútávon gondolkozni, a közjó érdekeit figyelembe venni (bár éppúgy vezethet ez is zsarnoksághoz), s erre a nevelés alkalmas eszköz; ami azonban korlátozott, hiszen azokat, akiknek természete már meggyökeresedett, átnevelni amúgy sem lehet.

A megfejtés így abban rejlik, hogy az *érdek maga megosztott*. Van önző érdeke a protestánsoknak és katolikusoknak, a szegényeknek és a gazdagoknak, a négereknek és fehéreknek. De minden ilyen „osztályban" a többség önzése mellett megtalálhatóak a széles látókörűek, a „mindenki javát" akarók, a „jól neveltek". A minden többség mellett megtalálható kisebbségek pedig találkozni tudnak a közjó mentén, míg az önző érdekek szemlátomást nem. Így éppen a demokrácia kiterjesztése hozza meg a kívánt végeredményt, a mindenki javára tevékenykedő kormányzatot (Mill, 1987: 275-276.).

Talán nem is érdemes itt részletekbe menően elemezni, hogy ez a túlságosan is matematikainak látszó formula mennyire hamis végeredményekre vezet. s talán éppen a mill-i érvelésben rejlő önellentmondások okán. Mert ha a nemzet eszméje, a fölkent, kultúrateremtő „klérus" nemzeti kánont létrehozó kultúra hatására, homogenizáló erővel bír, azaz „ember teremti az érdeket", akkor ebből az „osztályérdekek" és a kulturális kisebbségek elnyomása származik. Mill tézise feltűnően hasonlít Antonio Gramsci kulturális hegemóniára vonatkozó eszmefuttatására, és a „klérus" hasonlít Gramsci „organikus értelmiségére"

Amíg tehát Mill azt igyekszik bizonyítani, hogy a többség uralma mégiscsak vezethet jóra, és azaz az ember képes a nemzeti érdek megfogalmazására és ugyanakkor arra is, hogy a kisebbségek mégse legyenek elnyomva, Acton – mondhatni következetesebben – a többség uralmát szőröstől-bőröstől elutasítja. Acton a liberalizmust is „megvádolja", mert a hatalomban való részvételért feláldozza a szabadság szeretetét. S minthogy a participáció, a nép állítólagos részvétele a kormányzásban, mind mennyiségében mind pedig kiterjedtségében kielégíthetetlen hatalomvágyat eredményez, ezért nem is várható el,

[165] Érdemes volna a neveléssel kapcsolatos gondolatmenetet összekötni a jellem fogalmának eszmetörténeti elemzésével. A jellem – a mely az egyén jellemét éppúgy jelentheti mint nemzetekét – a 19. sz. eszmetörténetében kiemelkedő szerepet játszott, s ezt elemzi: (Collini, 1991: 91–18.)

hogy a liberalizmus valaha is védelmet nyújthatna a szabadságszerető embernek, a kisebbségeknek. „Egyetlen zsarnokság sem tökéletesebb, mint az, amely a modern liberálisok célja. A liberális elmélet a szabadság vágyát a hatalom vágyának rendeli alá, s minél többet kíván a hatalomból, annál kevésbé tűri, ha valami kivonja magát alóla."[166]

Tehát a demokrácia összefüggésében Acton és Mill nézeteinek összehasonlítása azt eredményezi, hogy míg mindketten a demokrácia modern forradalmát, előretörését a nacionalizmus, a nemzeti elv elterjedésével is azonosítják, a demokrácia értékelését tekintve alapvetően különböznek egymástól – ami természetesen magyarázatul szolgál majd a nacionalizmus különböző minősítésére is.

A kettejük közötti különbség talán az antropológiai előfeltevések különbségeként érthető meg leginkább. Egyikük, Lord Acton, a demokrácia túlkapásait konzervatív individualizmussal, másikuk, J.S. Mill, pedagógiai alapokon nyugvó progresszivista elitista demokráciával kívánja szembeállítani, illetve kiegyensúlyozni. Elitizmus alatt itt azt értjük, ami Mill probléma-fölvetésében már eleve benne foglaltatik. Ő a demokrácia kapcsán nem a hatékonyságrészvétel bevett ellentétpárjáról beszél – azaz minél nagyobb a részvétel annál inkább csökken a döntések meghozatalának hatékonysága – hanem egy ettől különböző ellentétpárról, képviseletről és intelligenciáról (Mill, 1987: 277.). Ez utóbbi azt a képességet jelenti, miszerint a döntéshozó, képviseleti testületben a „mindenki javának" felismerése lehetővé válik, szemben a puszta demokratikus participációra alapozott, egyszerű többségi *uralommal*, mely könnyen osztályérdekeknek rendeli alá a kormányzást. Optimista, akár illuzórikusnak is tekinthető antropológiai feltevés ez.

Szintén a filozófiai antropológiából indulóan más és más lesz a jelentősége a nevelésnek Millnél és Actonnál.

Mill a nevelést a demokrácia elfajzása elleni biztosítékként iktatja gondolatai közé (mint láttuk nem kis meglepetésre, az egész gondolatkört, neveléssel, nacionalizmussal együtt a konzervatív Coleridge-től véve át.) Ebben az összefüggésben a nevelés legfontosabb antropológiai jellemzője, hogy progresszivista elméleti keretbe illeszkedik, hiszen éppen maga a demokratikus társadalom ez a viszonyítási keret, amelyik változó és haladó. A „demokráciára nevelés" permanens velejárója a demokratikus társadalomnak, az emberek remélhetőleg mind nagyobb része lesz igazi demokratává, a közjó

[166] „Contemporary Events", *Rambler*, new series, II (1860). Idézi Himmelfarb, 1952: 87.

felismerőjévé, még akkor is, ha nincs végleges demokrácia és demokrata, az ember mindig fejlődhet és változik. (A gondolatmenet dinamikája hasonló az igazság keresésének és érvényesülésének társadalmi útjával, melyet Mill az *On Liberty*-ben ír le, s ahol a szólásszabadságot a neveléssel lehetne analógiába állítani.)

Szemben evvel Lord Acton individuuma az abszolútumra függeszti tekintetét, az ő antropológiai viszonyítási kerete mozdulatlan és örökérvényű. Acton embere nem a változó társadalomnak, hanem Istennek tetsző módon viselkedik. A legfőbb tekintély, a morális hatalom abszolút, változatlan, a törvény erejével bír. Minden egyéb abszolút hatalom abszolút rossz. Földi hatalmakat pedig a lehető legjobban meg kell osztani, a demokráciával szemben pedig különösen ez az eljárás.

Nem szabad, hogy változó, földi valóságok sajátítsák ki az isteni, abszolút ideák szerepét – ahogy a nemzeti eszme, a többségi uralom eszméje teszi –, hanem megfordítva, a valóban isteni, morális rendnek kell magunkat alárendelnünk és ekkor szabadon élhetünk, míg egyébként változó többség változó akaratának zsarnokságával számolhatunk. Az antropológiai pesszimizmusnak avval a válfajával állunk szemben, amelyik szerint „ha az ember eredendően rossz", akkor a végül zsarnoksághoz vezető expanzív uralommal szemben hatalmakat kell létrehozni, vagy ahogy Tocqueville-nál találjuk: autonómiákat.

Acton úgy látta, hogy két nagy elv osztja meg a világot, s küzd az uralomért – az ókor és középkor – és az ő választása a középkor volt. Az antikvitás az abszolút hatalmat példázza, ahol az állam azonos az egyházzal és a törvény az embernek alárendelt; a középkor példázza a szabadság elvét, amikor az állam és egyház különáll (habár egymással kapcsolatban) és a tekintély a törvénynek alárendelt. A középkor erénye az volt, hogy organikus társadalom volt, s azért volt organikus, mert korporatív volt – önálló korporációkból és osztályokból állt úgy, hogy mindegyik társadalmi csoport hatalommal bírt a maga körében és mindegyik sajátosan részese volt az államnak" (Himmelfarb, 1952: 73–74.).

A moralitás az az attribútum, amelyik a középkori ember számára lehetővé teszi, hogy részt vegyen korporációjában és ugyanakkor az abszolút morális rend részese lehessen. Vele szemben már a modern individduum áll, akinek egyetlen morális instanciája kantiánus önmaga, következésképpen elvész az organikus társadalom. Az állam atomizált individuumok mesterséges együttese csupán, a nemzet kulturális képe és képzelete, ami a szabadságok rovására terjeszkedik.

A középkori inspirációjú Acton-felfogásból viszont egy korporatív társadalom és hatalom képe bontakozik ki, ami ugyanakkor organicista modernizáció-kritikaként szolgál Mill-lel szemben.

A nacionalizmus szempontjából izgalmas következtetésre vezet mindez, hiszen éppen fordítva gondoltuk. Acton organicizmusa kínálta volna a megfelelő alapot a nacionalizmushoz, Mill „parttalan liberalizmusa" ellenben sokkal kevésbé.

Lássuk most, hogyan vélekedik Lord Acton és John Mill közvetlenül a nemzetről, nacionalizmusról?

Mill központi kategóriája a haszonelvű számításnak megfelelő *jó kormányzás* (Himmelfarb, 1990: 74.). Kormányok és törvények ugyanis arra hivatottak, hogy a legnagyobb boldogságot hozzák el a legtöbb ember számára. Minden törvény azonban korlátozza a szabadságot. Így a szabadságnak önmagában sem értéke, sem értelme nincsen.

Meg kell tehát teremteni a jó kormányzást, mely, ha stabil és állandó akar lenni, akkor a következő pillérekre támaszkodhat: 1. korlátozó nevelés[167]; 2. a valahová tartozás, a lojalitás érzése; 3. valamilyen kohéziónak a megléte, ami leginkább a nemzeti elv.

Némi gondolkodási rugalmassággal Mill még megállapítja, hogy a szólásszabadság legtermészetesebb és a legkevésbé sem korlátozott érvényesülése mellett is, a politikai társadalom stabilitását biztosító három alapelvnek *megkérdőjelezhetetlennek* kell lennie.

A nemzet jellemének, a nemzeti összetartozásnak ily' kitüntetett szerepet tulajdonító John Stuart Mill aztán *Considerations on Representative Government* című művében aztán önmagával kerül ellentétbe, amikor szinte értetlen csodálkozással kérdi, hát mi is lehetne fontosabb az önrendelkezésnél? Nehezen képzelhető el más szabadság mint, hogy embereknek, emberek csoportjainak szabadságukban álljon bármilyen más csoporttal, emberekkel társulni. Az önrendelkezés joga a társulás szabadságának alapvető, megkérdőjelezhetetlen jogaként fogalmazódik meg, ugyanakkor – amint ezt már láttuk – több mint klasszikus szabadságjog: a stabil, időtálló kormányzás előföltétele (Mill, 1987: 392).

Így az ellentmondás egészen nyilvánvalóvá válik. „Szabad intézmények léte szinte lehetetlen olyan országban, ahol különböző nemzetiségek élnek együtt."

---

[167] „restraining education", Mill, 1962: 121–122.

(U.o.) Erőteljes megállapítás, melynek nyomán Millt a „nemzeti liberalizmus", avagy nacionalista liberalizmus klasszikus képviselőjének szokás tartani.

Vegyük számba Mill érveit: az *„egységes közvélemény"* elengedhetetlen a képviseleti kormányzat működéséhez. Ha nincs egységes közvélemény, akkor a vélemények kialakítása és a politikai cselekvés alapjai különbözőek az ország különböző részeiben; más-más politikai vezetők bírják emitt s amott a bizalmat; nem ugyanazok a könyvek, pamfletek, beszédek érik el a közönséget; egyik részen nem tudják, hogy milyen befolyások érik a másikat; ugyanazok a politikai cselekedetek, ugyanaz a kormányzati forma másképpen és másképpen érinti a különböző feleket; és mindegyik nemzetiség jobban fél a másiktól, mint közös döntnököktől, az államtól; kölcsönös antipátiáik nagyobbak, mint a kormányzattal szembeni gyanakvásuk (!); bármelyikük hátrányt szenved valamilyen politika miatt, ez már elegendő, hogy a másik támogassa azt a politikát; bármelyikük hátrányt szenved, nem érzi, hogy a másikra támaszkodhat, sérelmének orvoslása céljából; a másik ellen mindegyikük a kormányzathoz fordul a legszívesebben; a katonaság fölhasználható az elnyomásra, mert hűsége nem közösséghez, hanem egyszerűen zászlóhoz kötött (zsoldosokból álló, mondaná Mill elítélően). Mindezen megokolások miatt az egységes közvélemény a képviseleti kormányzat abszolút szükséges feltétele, a nemzeti kisebbségek véleménye pedig ennek az egységes közvéleménynek ellentmond, így a kisebbség véleményének képviselete a többségével szemben nem kívánatos.

Összességében az a következtetés vonható le, hogy John Stuart Mill a homogén nemzetállamot tekinti a szabadság biztosítékának, ami természetszerűleg az etnikai pluralizmus elutasításával párosul, s a szólásszabadság is csak egy ilyen államban teljesedhet ki, gondolom azért, mert a soknemzetiségű államban a szólásszabadság korlátozása, „az egységes közvélemény" feltételének teljesítése érdekében, akár még kívánatos is lehet.

Paradox módon tehát a szólás szabadsága érvényesülése érdekében fogadja el az egységes nemzetállamot, ami viszont a szólásszabadság korlátozásával járhat.

Így Mill liberalizmusa nem föltétlenül a jogegyenlőség féltése miatt lesz nacionalista, hanem éppen fordítva áll, nacionalizmusa a jogegyenlőség korlátozását implikálja. Eszmetörténetileg, és John Stuart Mill olvasata alapján nem teljes az értékelés, melyet Kis János erről ad, azaz, hogy a liberálisok „Abból indultak ki, hogy az állam csak akkor kezelheti egyenlőkként a polgárait, ha minden egyén közvetlenül ugyanazon törvények alatt áll" (Kis, 1996: 33.), mert előföltételként a „nem egyenlő polgárok" (más nemzetiségűek) valamilyen

eltüntetése szükségeltetik. Elfogadhatóbbnak látszik az az értelmezés, legalábbis Mill esetében látszik igaznak, hogy ő voltaképpen a végrehajtó hatalom túlsúlyától féltette a demokráciát és ezért szorgalmazza az egynemzetiségű államok létrejöttét, hiszen úgy látja, hogy a kisebbségek léte önmagában is növeli a végrehajtó hatalom mozgásterét, esetleges beavatkozási kényszerét, avval, hogy a nemzetiségi kérdésekben a döntőbíró szerepét osztják ki rá, éppen a nemzetiségek.

Mindebből következik aztán az is, hogy szabad intézmények megteremtése többnemzetiségű országokban, két módon képzelhető el: ha a nemzeti határok és az állami határok egybeesnek – ez volna a normális eset (Mill, 1987: 362) –, vagy ha a nemzetiségek hajlandóak asszimilálódni (Mill, 1987: 363).

A fenti érvelésről Acton véleménye több mint lesújtó: nem csak szabadság-ellenes, de szinte a latin liberális világösszeesküvés része, ahelyett, hogy angol vagy legalábbis germán volna. „Az a mozgalom, mely magát liberálisnak nevezi, lényegét tekintve nacionalista. Ha a szabadság lenne a célja, akkor az államtól elkülönült, független és erős hatalmak révén érhetné el, s példáért Anglia felé fordulna. De igazi célja az egyenlőség, s mint 1789 Franciaországban, erőfeszítései arra irányulnak, hogy a germán faj által meghonosított egyenlőtlenségeket megszüntesse. Ez az a cél [hadd idézzük tovább, hogy az összeesküvést is leleplezzük], amelyet Itália és Spanyolország is osztott Franciaországgal, innét származik a latin népek természetes szövetsége." (Lord Acton, 1991: 131)

De miért ragadtatja el ennyire Actont magát? A nacionalizmus esszében erre bőséggel találunk magyarázatot.

Először az eszményekről érdemes szólnunk, azt is igazolva egyben, hogy Acton életművének egyik legfilozofikusabb darabja a nacionalizmusról szóló írás.

Az esszé látszólag költői témával indít hisz költő-filozófusokról beszél, majd nemsokára politikaira vált. Acton a nagy utópiákat – Platonét, Campanellaét, Morusét – még az ártatlan filozófiai képzelgések sorába utalja, melyek ugyan konkrét sérelmekre kerestek ideális válaszokat, de ezekre az ideális válaszokra, a filozófusok szűk csoportján kívül szerencsére még senki sem volt kíváncsi. A fordulatot – mi más? – 1789 hozza, amikor az ideák (utópiák és eszmények) átlépnek a politika világába.

A népszuverenitás elve egységes népet, *fikciót* hoz létre, hogy a fiktív nép a népakarat kifejezője lehessen. Ez a nép az állam fölött áll és az állam hatalmának mindenkori ellenőreként, korlátjaként szerepel. A központi hatalom

csak annyiban volt a hatalom birtokosa, amennyiben a köznek engedelmeskedett... (Lord Acton, 1991: 128) A fikció létrejöttének folyamatában a nép, s ezzel a nemzeti elv is *etnokratikus* jelleget öltött.

A népszuverenitás elvének kimunkálása a liberalizmus morális talaján jön létre, ami azt jelenti, hogy „igazi célja az egyenlőség" és nem a szabadság (Lord Acton, 1991: 131). Acton történelmi érvelése szerint a forradalom nem az abszolutizmus, nem a király ellen irányult, hanem az arisztokrácia ellen. Az örökletes nemesség, a primogenitura, a privilégiumok váltak elfogadhatatlanokká és ez nem volt más mint visszatérés a germán hódítás előtti, s a római birodalom által örökül hagyott egyenlőséghez.

„A nemzet *e felfogás szerint ideális egység, amely a fajon alapszik*, s mely dacol a külső tényezők módosító hatásával, a hagyománnyal és más meglévő jogokkal. Előbbrevaló az ország lakosainak jogainál és kívánságainál, képzelt egységbe olvasztja szerteágazó érdekeiket: a nacionalizmus magasabbrendű követeléseiért feláldozza az emberek egyéni hajlandóságait és kötelességeit, s hogy önmagát igazolja szétzúz minden természetes jogot és hagyományos szabadságot." (Lord Acton, 1991: 140 – kiemelés tőlem – B.Z.)

John Stuart Mill meglehetősen ellentmondásos gondolati sémája alapján, a jó kormányzás, mint abszolút cél, összekapcsolódik az önrendelkezéssel és ennek következményeképpen létrejön az egységes nemzetállam – vagy elszakadás vagy asszimiláció révén. A jó kormányzás lehetségessé vált. Lord Acton a nacionalizmust történeti érveléssel mutatja be, s következtetése, hogy az a francia forradalom liberális kontrukciójának szerves része. Liberális, abban az értelemben, hogy a népszuverenitás és az egyenlőség talaján jött létre.

De hogyan oldaná meg Acton a Millnél kifogásoltakat?

Először is szerinte az egységet előtérbe állító nacionalizmussal szemben van olyan elmélet, mely szintén figyelembe veszi a nemzeti elvet, de nem avatja azt a jó kormányzás kizárólagos kritériumává. A nemzeti elv ebben a másik esetben az *önkormányzat* kialakítására szolgál. (Az előbbiekben már láttuk, hogy ez az önkormányzatiság korporációt, s nem Tocqueville demokratikus, politikai önkormányzatát jelenti.)

A nemzeti önkormányzatban a kisebbségek helyzete és biztonsága a szabadság tesztje (Acton, 1985: III./493.), de ezen felül is elmondható, hogy minden társadalmi csoport, mely túlsúlyba kerül, igyekszik az államot uralni, s ha egyetlen egy csoport van meghatározó szerepben, akkor nincsen többé mód azt ellenőrizni. Ha tehát mindenkinek – csoportnak, kisebbségnek – megvan a maga megfelelő képviselete, akkor ez biztosítja a szabadságot (Uo.).

Tehát mintha éppen fordítva volna. Míg a liberális Mill a képviseleti kormányzás alapvető feltételének az egynemzetiségű államot tartja, addig a konzervatív Acton a képviseleti kormányzás és szabadság garanciájának a soknemzetiségű berendezkedést tekinti. Acton olyannyira a szabadság zálogaként kezeli a nemzetiségeket, hogy azt meri állítani, Angliában a szabadság az írek és skótok szavazataitól függ (Uo.: 496).

Arra a Millt nagyon izgató kérdésre pedig, hogy mi lesz az egységgel, Acton mintha két, egymást nem kizáró választ is adna. Az egyik szerint a nemzeti különbségek egy államon (birodalmon) belül a központosított bürokráciával egyensúlyozhatók ki. A nemzeti különbségek a centrifugális erők, a bürokrácia viszont az, ami összetart (Uo.: 559).

A másik lehetséges válasz szerint az állam egységét a szövetségi rendszer biztosíthatja.

Nincsen szisztematikus kifejtésünk arról, hogy Lord Acton hogyan képzelte föderalizmus és nemzet viszonyát, de találunk nála lelkes mondásokat arról, hogy mennyire tekintette megoldásnak a szövetségi rendszert a nemzetiségi kérdésekben. „Az abszolút demokrácia valódi természetes ellensúlya a szövetségi rendszer, ami a központi kormányzatot a fenntartott hatalom, az államok kormányzatait az általuk átadott hatalom által korlátozza." (Acton, 1985, vol.1., „The influence of America": 211) Majd pedig: „Föderalizmus: együttműködés, alárendelés helyett; társulás, hierarchikus rend helyett; független erők korlátozzák egymást; egyensúly, tehát szabadság." „A szövetségi kormányzási rendszer leglényegesebb jellemvonása az, hogy megosztja és szétosztja a szuverenitást, hogy a legtökéletesebb ellenőrzést szolgáltassa a hatalmi túltengés ellen, s minden ismert közül a leghatékonyabb biztosítéka legyen a szabadságnak." A föderalizmus a legjobb akadálya a demokráciának. Korlátozott hatalmat ad a központi kormányzatnak. Ennélfogva minden hatalom korlátozott. Kizárja a többség abszolút hatalmát." „Föderalizmus: a demokrácia egyetlen gátja" (Acton, 1985, vol.3.: 558)[168].

Összefoglalóan és a milli gondolatmenettel szembeszögezve: „Míg az egység igénye a despotizmus és a forradalom fészkévé teszi a nemzetet, a szabadelvűség (theory of liberty) az önkormányzat védőbástyájául állítja, és az állam túlzott hatalmával szembeni legfőbb korlátnak tekinti. *Azok az egyéni jogok,*

[168] Izgalmas összefüggés ez, hiszen, ha a „szuverenitás" megosztása látszik a szabadság garanciájának, akkor jelen korunkban éppen egy föderális Európai Unió szavatolhatja a szabadságot. Az ún. „szuverenista" álláspont, legalábbis Actonnal szemben, se nem konzervatív, se nem organicista és nem is szabadságpárti.

melyeket az egységnek fel kellene áldozni, a nemzetek szövetségében megőrizhetőek."[169]

Olyan nagyon más volna ez, mint amit J.S. Mill gondol, vagy, ahogy mi láttattuk? Nem biztos.

Kezdjük avval, hogy vannak utalások Actonnál, melyek arra engednek következtetni, hogy az egynemzetiségű államok számára is a kívánatosabbak közé tartoznak. Mintha a nemzetiség csupán a föderalizmus kialakításához volna szükséges, amúgy viszont a nemzet és az állam határainak egybeesése éppúgy kedves Acton, mint ahogy az Mill számára. Vagy legalábbis egyszerűbbé teszi a politikai rendszer fenntartását, mert legitimációs alap, prudenciális biztosíték. „Nemzetiség: az állam magába szippantja vagy transzcendálja az egyének akaratát. Kénytelenek engedelmeskedni neki. Az engedelmességet meg kell könnyíteni. Könnyebb, ha mindenki egy fajhoz tartozik, egy a jelleme, melyet ugyanaz a múlt alakított. A harmónia ekkor könnyebben megőrizhető, erőfeszítés, vagy elnyomás, vagy erőszak nélkül." (Acton, 1985: III.//560.)[170]

Találunk egyezéseket Mill, valamint Acton szövetség-értékelésében is.

Mill is azt mondja, hogy az egyfajúak (etnikumúak), egynyelvűek, vagy egy vallásúak éljenek föderációban, ha már egy országban képtelenek. Azonban a föderáció azoknak ajánlható, akiknek politikai intézményeik hasonlóak, hiszen a közösség, az identitás érzését éppen a hasonló intézmények alakítják leginkább. Minden esetre, az egy föderációban élőket, Mill egy nemzetnek tekinti (Mill, 1987: 405.).

Azon két föderalizmus-modell közül, melyeket Mill elkülönít, azt részesíti előnyben, amelyik nem csupán föderációban részt vevő kormányok számára hoz kötelező határozatokat, hanem ennél szorosabb kormányzást tesz lehetővé, a minden egyes állampolgárra kötelező határozatokat, valamint saját végrehajtó apparátust (Uo.: 400). Ugyanakkor tökéletlen, mondhatni hibás föderáció, a szövetség olyan formája, mely monarchiák között jön létre. Csak a képviseleti kormányzással rendelkező országok képesek a kívánatos föderációra. Voltaképpen ez a kanti Felvilágosodás-értelmezés megismétlése.

Persze nem mondhatjuk, hogy Mill osztaná Acton lelkesedését a föderáció iránt és azt elképzelései közé szervesen beillesztené. Szerinte csak igen kevés okot találni, ami a föderalizmus kialakítását szükségessé teszi. Ezek közül az

[169] Lord Acton, 1991: 141. – kiemelés tőlem – B.Z. „While the theory of unity makes the nation a source of despotism and revolution, the theory of liberty regards it as the bulwark of self-government, and the foremost limit to the excessive power of the State." (Lord Acton, 1985: I./425.)

[170] *SW*, III./560.

okok közül, szinte adja magát, a terület nagysága. Az Egyesült Államok pedig az egyedüli, amelyik helyes, kiegyensúlyozott föderációt tudott megteremteni. A kívánatos azonban továbbra is az egységes állam, ha a terület nagysága nem kívánja meg a föderációt[171].

Annak ellenére, hogy gondolatmenetét Mill még úgy indította, hogy a föderáció a nemzetiségi elkülönülés egyik lehetséges útja és megfelel a szabadság és képviseleti kormányzás szempontjainak is, most már mintha elveszítené kapcsolatát a nemzetiségi kérdés és a föderáció, mint a nemzetiségi kérdés egyik megoldási technikája. Szó mi szó, az a fajta szükségszerű kapcsolat, föderáció és nemzetiségi kérdés között, ami Actonnál megvan, Millnél rendkívül laza.

Függetlenül J.S. Mill és Lord Acton nemzeti elvre vonatkozó, rekonstruált és ezáltal sokszálúvá tett gondolatmenetétől, foglaljuk össze mi az, amit durván állíthatunk kettejük esetében a nemzet és állam kapcsolatáról.

Mill azt mondta, hogy a nemzetek együttélése egyazon állami kereten belül *lehetetlen*, vagy legalábbis *nem kívánatos*. A népképviseleti kormányzat lehetetlen ott, ahol nem alakulhat ki az egységes közvélemény. Acton fajok keveredésére, fajok egymás közötti energia-cseréjére hivatkozva, jónak, mi több elengedhetetlenül *szükségesnek* tartja a „különböző nemzetek társulását". Mert „az egy államon belüli sokféleség szilárd garanciát jelent az ellen, hogy a kormányzat a mindenkire vonatkozó politikai szférán túlmerészkedve bevatkozzon a társadalmi élet olyan területein, melyeket nem a törvényhozás, hanem a spontán törvények irányítanak." (Lord Acton, 1991: 141–142.)

Actonnál a korporatív elveken nyugvó önkormányzat garancia a hatalom megosztására: a hatalmi akarattól elkülönült politikai érzelmek és kötelességfelfogások születnek meg és találkoznak. Az önkormányzatiság mellett kialakuló „megosztott patriotizmusnak" ugyanaz a szerepe mint Mill „egységes közvéleményének".

Mill a nemzetállamot a népképviseleti kormányzat előfeltételének tekinti, miközben Acton éppen ellenkezőleg, a nemzetállamban az önkény lehetőségét fedezi föl, ellenben az önkormányzatiságot a terjeszkedő állam korlátjának, a szabad állam „próbakövének" és „legfőbb biztosítékának" is tekinti.

Acton a maga elméletét, melyet a szabadság elméletének nevez, következetesen elhatárolja a liberalizmustól. Az előbbit jellemzi a különféle intézmények,

[171] Ha azonban az Európai Uniót egységes, ha nem is területnek, de „térségnek" tekintjük, akkor ez a feltétel akár tejesülhetne is, illetve jelenkori kontextusban Mill Acton föderalizmusához és nem a „szuverenista" állásponthoz kerülhetne közel.

pl. egyház vagy föderális állam – önkormányzata az államban, az állami túlhatalom megosztása végett. A liberalizmus ezzel szemben nem ismeri az önkormányzatiságot, a hatalom megosztását, éppen ellenkezőleg, a nép abszolút akaratán nyugvó teljhatalmú államot akar.

Acton felfogásának alapja a megosztás – más szóval ez az intézményi pluralizmus kialakítását jelenti a szabadság védelmében (az más kérdés, hogy ez az intézményi pluralizmus az intézmények abszolút szabadságán nyugszik, ami nyilván vezetne bonyodalmakhoz). Mill pedig a végrehajtó hatalomtól félti a szabadságot. Kétségtelen tehát, hogy mindkét gondolkodó a szabadság teoretikusa, de a nemzeti elvvel másképp igyekeznek megbirkózni.

De nem vezethet félre bennünket Acton Mill számlájára megfogalmazott kritikája sem, hiszen kevesen lehetnek, akik a nacionalizmust és szabadságot oly határozottan állítanák szembe, mint Mill: „Távol áll szándékainktól, hogy védelmezzük vagy mentséget találjunk azokra az érzésekre, melyek az embereket vakmerőkké, vagy legalábbis közömbösekké teszi az emberi faj ama részének jogai és érdekei iránt, melynek nem ugyanaz a neve vagy nem ugyanaz a nyelve mint a magáénak. Az ilyen érzések a barbárokra jellemzőek; minél közelebb van egy nemzet a barbársághoz, annál nagyobb mértékben van meg benne: és senki nem szemlélte nagyobb sajnálattal, hogy ne mondjuk utálattal, mint mi magunk, azokat a bizonyítékokat, melyeket a legutóbbi események kínáltak Európa hátramaradott részeiben, sőt (ahonnan jobb dolgok lettek volna várhatóak) Németországban, mely szerint a nemzeti érzés olyannyira túlsúlyba került a szabadság szeretetével szemben, hogy az emberek segítik vezetőiket, hogy leverjék bármely tőlük fajban és nyelvben különböző nép szabadságát és függetlenségét."[172]

Mill számára, azért nincs tulajdonképpen nemzeti kérdés, mert az ő megközelítésében mind a kisebbségnek, mind pedig a többségnek csakis egyvalami lehet fontos: a szabadság. A nacionalizmus, akárhonnan is tekintünk rá, akár a többség, akár a kisebbség oldaláról, mindenképpen szabadságpusztító. Ebben a kettős elvetésben – sem a többség elnyomása, sem a kisebbség elkülönülése nem tesz jót a szabadság ügyének - természetesen vész el a nemzetiségi kérdés, mint lehetséges politikai, filozófiai probléma. Még pontosabban, úgy oldja meg önmagát a kérdés, ha a nemzetiségi és országhatárok egybeesnek, ahogy ezt Mill a képviseleti kormányzásban szóló művében állítja. És Actonnak éppen ez a kiindulópontja, aki felismerni véli, hogy Mill határok és nemzetek egybeesésének, a nemzetállamnak a prókátora.

[172] „Vindication of French Revolution", *The Westminster Review*, 1849. ápr.

E helyen Acton azonban valószínűleg félre is érti Millt, akit avval vádol, hogy ő maga dolgozta ki határok és nemzetek egybeesésének teóriáját. Evvel szemben inkább azt lehet mondani, hogy Mill rövidlátó volt, s a problémát inkább elhárította.

Mill szerint a nemzeti jellem az, ami végül is eldönti az intézmények sorsát. A hajlamoknak van két olyan fajtája, mely, ha nem is gátolja meg teljesen, de mindenképpen komolyan akadályozza, hogy egy-egy nemzet képviseleti kormányzást alakítson ki: az egyik, ha az embereknek különös vágyuk van mások fölött uralkodni; a másik, ha az embereknek nincs meg a hajlandóságuk elfogadni a fölöttük való uralmat. A két hajlam – mentalitásnak nemzeti kultúrának, vagy Tocqueville-lel szólva *moeurs-nek*, erkölcsöknek, a „szív szokásainak" nevezhetnénk – egyazon irányba tud hatni (Mill, 1987: 243.). A két hajlam erősségének egymáshoz való viszonya hosszabb távon meghatározza egy nemzet történelmét (ezért is mondtuk, hogy nemzeti, politikai kultúráról van szó).

Voltaképpen, azt hiszem, amit mondani akar Mill, az a szabadság és egyenlőség 19. században igen jól ismert feszültsége (megint csak Alexis de Tocqueville-re lehet hivatkozni), mai szóhasználatban, a demokrácia és liberalizmus olykor egymást ellentétként pozicionáló viszonya.

Anélkül azonban, hogy Mill kifejtené ezt az ellentétet, mégis tovább megy, amikor társadalompszichológiai szemszögből vizsgálódik. Vannak nemzetek, melyek tagjai a mások fölötti uralom egyszerű árnyékáért képesek föláldozni a szabadságot. Ebben a nemzetben a közvélekedés az, hogy a diktátor ragadjon magához minél több hatalmat – feltéve, hogy bárki sikerrel szállhat versenybe a diktátorságért. „Ezek az elemei egy pozícióhajhász nemzet leírásának; ahol a politika menetét jobbára a pozícióvadászat határozza meg; ahol az egyedüli, ami számít, az egyenlőség, s nem a szabadság; ahol a politikai pártok közötti harcok csakis azért folynak, hogy eldönthetővé váljék, a mindenbe való beleavatkozás melyik osztály joga legyen, vagyis valószínűleg inkább egyik vagy másik maréknyi közszereplőé; ahol a demokrácia közkeletű eszméje csupán az, hogy a hivatalokért folyó versenyben mindenki részt vehet, nem csak a kevesek; ahol minél népszerűbb egy intézmény, annál több álláshelyet nyitnak meg és annál borzalmasabb a túlhatalom, amit mindenki az egyes fölött gyakorol és a végrehajtó hatalom mindenek fölött." (Uo.: 244) Mill nem akar senkit megbántani, de a fenti leírás mégiscsak illik valamelyest a franciákra – mondja. S éppen azért, mert nemzeti jellemükben sok ilyesmi van, a franciáknál korrupcióba süllyedt a kevesek képviseleti kormányzása[173].

[173] Mill a franciákat emlegeti, de tehette volna akár a magyarokkal is. Azonban nem volna elvárható tőle,

A nemzeti jellem tehát alapvető, de egyes-egyedül a szabad, a jó képviseleti kormányzás szempontjából van jelentősége. Mill ezt az megoldást találta kényelmesebbnek, s mindenekelőtt a szabadság garanciáival foglalkozott, melyeknek a nacionalizmus bármely formája az útjában áll. Felfogását leginkább gondatlanságból elkövetett nacionalizmusnak lehetne nevezni.

Irodalom

*** (1973): 3 *Dictionary of History of Ideas*. szerk. Philip P. Wiener. New York, Charles Scribner's Sons.

Acton, Lord (1985): 1–3 Liberty Classics *Selected Writings*. Indianapolis.

Collini, Stefan (1991): *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930*. Oxford, Clarendon Press.

Cranston, Maurice (1993): Freedom and Nationhood. *National Review*, XL. évf. 1. sz. jan.

Himmelfarb, Gertrude (1952): *Lord Acton – A Study in Conscience and Politics*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

——— (1990): *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. San Francisco, ICS Press.

Kis, János (1996): Túl a nemzetállamon. *Beszélő*, III/I. évf. 1. sz. márc.

Lord Acton (1861): Cavour. In *Rambler*, London, Burns and Lambert, 141–65.

——— (1991): Nacionalizmus. In *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, szerk. Ludassy Mária. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Mill, John Stuart (1962): *John Stuart Mill on Bentham and Coleridge*. New York, Harper & Row.

——— (1987): Considerations on Representative Government. In *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, szerk. H B Acton. London and Melbourne, Everyman, Dent.

——— (1989): *Autobiography*. London, Penguin Books.

Orosz, István (1991): A nacionalizmus mint a nemzetállam ideológiája. *Holmi*, III. évf. 8. sz. aug. 1006–33.

hogy a magyarok társadalom-pszichológiai helyzetével tisztában lenne, de meg is köti a saját kezét, amikor az 1948–49-es forradalmat úgy értékeli, hogy az a tekintélyelv, a nemzeti függetlenség, végső soron a szabadság ügyének nagy pillanata. (Lásd: Hungary and Its Rebels. *The Examiner*, 1952. április 10.)

Sinkó Ervin: Az együttmenninemtudó[174] – avagy a közösségről

Mottó: „…nem arról beszélünk, hogy mennyire kínoznak bennünket bizonyos tények, hanem hogy hogyan kell őket érteni." (427. old.)

„Rőf kötél súgja majd fejemnek, / mi súlya a fenekemnek." (Villon)

Sinkó Ervin ott próbál megállni, ahol nem lehet, mert talpalatnyi hely sincs. Meg lehet-é állni a humanizmusban, a jóakarásában, a közösség utáni vágyban ott, ahol már az irracionalitás, az emberellenesség, a természetellenes közösség kezdődik? Vagy éppen ellenkezőleg: a politika kérlelhetetlen ereje magával ragad, s végül minden jót átfordít a maga ellentétébe; s ha így volna, akkor mondjunk le a jóra való törekvéseinkről?

Raymond Aron gondolatmenete szerint[175], alapvetően és leegyszerűsítve, kétféle politikai filozófia létezik: az optimista és pesszimista. A pesszimista abból indul ki, hogy a hatalom közelségében az ember mindenképpen hajlamos arra, hogy elveszítse a fejét. Vagy Lord Acton szavaival, a hatalom megront, s az abszolút hatalom abszolút megront. Éppen ezért a hatalom, s a hatalmat gyakorló esendő ember hatalomgyakorlását intézményesen korlátozni kell: ez a demokrácia. A bizalmatlanság és egyensúly politikai rendszere. Az optimista, evvel szemben Rousseau nézeteihez áll közel, aki szerint az ember jónak születik, de a civilizáció, a kultúra, az intézmények rontják el. Ha tehát a soha nem tévedő általános akarat (ami nem azonos a többségi akarattal), a nép veszi kezébe a döntést, akkor esély van arra, hogy olyan rendszert hozzon létre, melynek keretei között az ember ismét visszatalálhat eredeti jóságához. Ez az optimista nézet föltételezi, hogy van ilyen politikai (és gazdasági) rendszer. Ez az optimizmus vezet el a forradalmakhoz és a totalitarizmushoz, amikor

[174] „Néha reménytelenül már megint reménytelenül úgy érzem, hogy nekem már változtathatatlan sorsom az együttmenninemtudás." (Sinkó, 1979: 315.)

[175] Aron, 1997: 209–214. Megjegyzem, ez a kötet Raymond Aron 1952-ben, a közigazgatási egyetemen tartott előadásainak szövegét tartalmazza – tehát közvetlenül a korszak elemzéseként is olvasható.

a nép akaratának avatott szakértői és tolmácsai kezükbe ragadják a hatalmat, hogy a jó rendszert létrehozzák.

Ez volna tehát Raymond Aron gondolatmenete. Csak emlékeztetek, Sinkó Ervinnek a proletárdiktatúráról szóló regényének a címe: *Optimisták*. Sinkó azonban az *Egy regény regényében* viszont kétszer is kikel Rousseau ellen.

Az *Egy regény regényében*, adott pillanatban, a Szovjetunióba emigrált német kommunista értelmiségiek társaságában Sinkó fölcsapja Nietzsche *Morgenröte* című. aforizma-gyűjteményét, s a következőket olvassa: „Van egy fajtája a rajongó, végsőkig menő odaadásnak egy személlyel vagy párttal szemben, mely elárulja, hogy titokban fölényben érezzük magunkat vele szemben és emiatt haragszunk magunkra. Mi mintegy önkéntesen megvakítjuk és büntetjük magunkat azért, mert túl jól látott a szemünk." („Akik önként vakok.") (100. old.)

Ezt a passzust aztán föl is olvassa, s leírja a döbbenetet, mely erőt vesz rajta s az egész társaságon. Gyorsan becsukja a könyvet, pillanatnyi hallgatás után mindenki másról kezd beszélni, elterelik a szót a fájdalmas nyillalásról. Sinkó pontosan regisztrálja az esetet, s megállapítja, hogy itt, ezekben a sorokban Nietzsche biblikus profetikussággal rátapintott valamire, amire ők, a kommunisták nem jöttek rá. Sajnos azonban Sinkó nem folytatja a nietzschei gondolatot, adós marad saját meggyőződésének, pontosabban: hitének tüzetes vizsgálatával.

A szellemi, intellektuális, ízlésbeli öncsonkolás nem csak visszatérés valamiféle ősi, idillikusnak képzelt primitivizmusba és kollektivizmusba (Rousseau), de ugyanakkor a metafizikai iszony kifejeződése is. Az iszony, *sui generis* metafizikai vétetésű és magában foglalja a halál utáni nemléttel szembeni rettenetet, ugyanakkor a politikai cselekvésből ki kell kapcsolni, mert azt teljesen lehetetlenné teszi. Az intellektuális ember, az iszonyban óhatatlanul és visszavonhatatlanul egyedül marad. A való világ nem nyújt számára sem erkölcsi, sem cselekvésbeli igazodási pontokat, melyeket kizárólag a transzcendencia ritkás levegőjében bolyongva lehetne megtalálni. A kritikai értelmiség számára nincs hely e Földtekén, ami mégsem más, mint az egyetlen valóságos léthelyzet, Dante purgatóriuma. Ismételjük meg, a jobb érthetőség kedvéért: nincs hely, csak helyzet van.

Tagadhatatlan viszont, hogy így nem lehet élni, ebben a köztes állapotban. Vagy a transzcendenciát kell a valósághoz emelni, vagy teljesen elszakadni tőle, vállalva a Poklot. Vélhetőleg mindkét irányból ugyanoda jutunk: a valóságba emelt transzcendencia vezet a messianizmushoz és a Pokol vállalása az

erkölcsi relativizmushoz, valamiféle forradalmi Erkölcs nevében, ami szintén transzcendens. Ez a hit.

„Túl jól látunk" – mondja Nietzsche, azaz olyasmit látunk, amit más nem, amit csak egyedül láthatunk. Ez a látás, a transzcendens valóság megpillantása, minden földi ismerettel szemben fölényessé tesz bennünket, de ugyanez a fölényérzet elszigetel, s többé nem vagyunk képesek a kommunikációra sem, s főként nem tudjuk átadni Tudásunkat. Az *Optimistákban* Báti (Sinkó) nem is tud felelni egy munkásnak a kérdésére: „mi hasznom a diadalból, mit ér nekem egy új, a mostaninál százszor több jólétet biztosító termelési rend, ha előbb meg kell tán halnom érte?" (Sinkó, 1979: 686–687.) A regényben Vértes (Lukács György) igyekszik válaszolni a kérdésre: „Igen, ameddig élni annyi, mint élni. De, ahol az eszeveszett kezdődik, ahol élni azt jelenti, hogy valamiért meghalni, s valamiért meghalni azt jelenti, hogy élni, de másvalakit megölni... Nem mindenki számára ugyanaz a határ. A maga szabómunkásának például már az, ahol a saját életét kell kockáztatnia." Majd folytatva, egy paradoxonnal fejezi be az erkölcsöt érintő, azt kikényszerítő politikára tett javaslatát, (melynek erkölcsfilozófiai kifejtése a *Bolsevizmus mint erkölcsi probléma* c. munkában olvasható): „De éppen ennek a harcnak sikere érdekében siettetni kell egy új erkölcsi atmoszféra megszületését, mert a puszta egyéni jólétre törekvés, mint az osztályöntudatnak sok más primitív tartalma, mely az alulról vívott osztályharc idején forradalmasító erőt jelentett, ma a korrupció forrásává, sőt, ellenforradalmi hangulatokat tápláló elégedetlenséggé válhat. A kérdések, mint az, hogy mi hasznom nekem belőle, abból a szellemből fakadnak, melyben még az osztályöntudat nem ismerte fel a maga önmagán túlmenő, az emberiség nagy céljaival találkozó utópisztikus tendenciáit. A paradoxont, hogy a harc semmisíti meg a harcot, a Vörös Hadsereg a militarizmust, a terror teremti meg a világot, melyben a szeretet realitássá válhat, ezt a paradoxont minden erővel, már ma belevinni a munkásság öntudatába, s így egy pillanatra se hagyni, hogy a nagy célok elhomályosuljanak." (I.m.: 692.) No, ez az, amit az *Optimistákban* Báti lelkesen fogad, de nem fogad el. Sinkó aztán az *Egy regény regényében* többször, különféle formákban újra és újra fölvet, s olybá tűnik föl, mintha az egész mű az ifjúkori, Sinkót a Tanácsköztársaságba vezető hit tesztelése volna.

Sinkó viszont ezen a ponton fölfüggeszti a filozófiai locsogást és megfogalmazza saját célkitűzését. „Minden azon múlik, hogy miként viszonylik belül a művész a közösséghez, tud-e a közösség által megszabadulni a magánytól – és persze, nem is ezen múlik minden. Azon múlik minden, hogy

megszületett-e itt, vagy legalább születőben van-e már itt nem egy állami, hanem egy emberileg normatív szocialista közösség?" (I.m.: 428.) Az „emberileg normatív szocialista közösség" nem más, mint egy valódi közösség Morális Kódexe, amit a művész, az individuum, aki az egyetemes moralitásra érzékenyen figyel, folyamatosan dekódol a közösség számára alkotásaiban, s ezért elnyeri a közösségbeli tagságot, míg viszonzásul lojalitással fizet.

A morális mérce a közösség. A közösség a morál mesterségesen, azaz bürokratikusan fölépített és kikényszerített, előíró (normatív) értelmezési kerete. Az individuumnak megszűnnek kötelességei – következésképpen jogai is –, melyeket a társadalom nevében eljáró bürokratikus hatalom preskripciókkal és proskripciókkal helyettesít. A magatartás nem a megszenvedett, kikínlódott, a morális dilemmák megoldásán fáradozó, tépelődő egyén cselekvéseinek eredménye, hanem a bürokratikus hatalom által lefektetett társadalmi morális kódex, amit egyszerűen be kell tartani, noha tartalma fölöttébb bizonytalan. A preskripciók ugyanis önkényesek, percről percre változhatnak, egy-egy személy pillanatnyi hangulatától épp úgy függenek, ahogyan annak hatalmi pozíciójától, egyszóval személyesen, a bürokratikus hatalom embere kénye-kedve szerint alakul.

Tipikus eset, ha valakit letartóztatnak, koncepciós pörbe fognak, mégis elismeri bűnösségét, mert a társadalom nevében eljáró hatóságoknak nyilván igazuk van, s ha szerencsétlen nem is követte el a tettet, amivel vádolják, a bűnt mégis elkövette. A kommunista erkölcs eleve kizárja, hogy nekem legyen igazam a társadalommal szemben: a jó kommunista arról ismerszik meg, hogy elhallgattatja önnön lelkiismeretét és eszét, ami elvezethetne nem is annyira a politikai kritikához, mint inkább az egyéni morális fölháborodáshoz, végső soron pedig a morális lázadáshoz.

Így juttat el bennünket Sinkó a hűség fogalmának a meghatározásához, valamint a hűségnek a lojalitás fogalmától való megkülönböztetéséhez.

Tehát hűségnek nevezzük egy imaginárius, bürokratikusan fölépített (konstruált) közösséghez tartozás nyíltan kifejezett tagsági igényét. E meghatározásból több dolog is következik.

Először is a „nyílt kifejezése" a tagsági igénynek, azt jelenti, hogy a közösséghez való tartozás érdekében elnyomjuk az individuális önkifejezést és egyéni morális törvényalkotást (Kant és a kategorikus imperatívusz elutasítása: annak az axiómának az eichmanni torzítása[176], miszerint „cselekedj úgy, hogy

[176] Lásd: „Eichmann Jeruzsálemben, előtte, utána": 59.

cselekedeted maximája az egyetemes törvény érvényével bírjon", vagy Sinkó átköltésében: ne legyen bátorságod saját eszedre hallgatni). A morális instancia így kizárólag a bürokratikusan meghatározott közösség.

Másodszor, a közösségi tagság iránti igényt az egyén csupán bejelenti, de a fölvételről a közösség definíciójának monopóliumával rendelkező hatóság dönt. Így történhet meg az, hogy egyik nap még hűségesként fekszünk le, másnap pedig már árulókként kelünk föl. Kafka Gregor Samsaja módjára, egyik nap még emberek vagyunk, másik nap pedig már förtelmes, rusnya, eltaposandó bogarak, holott nem mi változtunk, csak a velünk szembeni hivatalosan rögzített percepció[177]. Sinkó ezt az átalakulást egészen pontosan érzékeli egy novellatervezetében, amit az „objektív árulóról" szeretne írni, az olyan emberről, akinek „személy szerint, egész lényének semmi köze sincs ahhoz, ami csak egy pillanatban s csak egy pillanatra történt vele, ő megmaradt az, aki volt, odaadásban, elszántságban s hitében a régi. Kötelessége volna, hogy megvallja elvtársainak, mi történt vele. Erre kísérletet is tesz, de nyomban látja: a következmény az volna, hogy kiközösítenék, s ezzel elvesztené a lehetőséget arra, hogy folytassa a harcot azokkal együtt, akikkel változatlanul egynek érzi és tudja magát." (Uo.: 302–303.)

A közösségi odaadás viszont csak a „morális és gondolkodó lényektől" várható el, akik logikusan meg tudják magukat győzni, hogy célszerű elárulni saját moralitásukat, a közösség javának előmozdítása érdekében, noha a közösség javának meghatározását, valami, az egyéninél feltételezetten nagyobb kompetenciával, látószöggel és hatalommal bíró instanciára bízzák. Ez így persze közhely: az eszme szolgálatába állított ember erkölcsi tépelődése. Arthur Koestlernél Rubasov adja elő: „Bűnösnek vallom magam, amiért nem ismertem fel azokat a végzetes kényszerpályákat, amelyek a vezetés politikáját meghatározzák, és ezért ellenzéki magatartást tanúsítottam. Bűnösnek vallom magam, hogy szentimentális érzéseimet követve szembe kerültem a történelem logikájával. A fülemet az áldozatok nyavalygásaira hegyeztem, ezáltal süketté váltam a feláldozásuk szükségszerűségét magyarázó érvekre. Bűnösnek vallom magam, hogy a bűnösség és az ártatlanság kérdését a hasznosság és kártékonyság kérdése elé helyeztem. Végül bűnösnek vallom magam, hogy az ember fogalmát az emberiség fogalma fölé helyeztem." (Koestler, 2019: 211–212.)

[177] Ez az „objektív áruló". Lásd **Hiba! A könyvjelző nem létezik.** jegyzet és a hozzá kapcsolódó novellatervezet.

Harmadszor föl kell figyelnünk a közösség definíciójára hivatott bürokraták magatartására. Ha valakit a morális ítéletek meghozatalának kizárólagos jogával is fölruházunk, az nyilván bizonyos értelemben teremtő Istenként viselkedik, azaz gőgös (*hübrisz* a görögöknél), öntelt (Dünkel[178]), magamagának teljesen elegendő (self-sufficient). De minthogy sejti magáról – legalábbis ideig-óráig, a teljes azonosulásig –, hogy Isten-mivolta múlandó és mások kénye-kedve szerint visszavonható egyszerű titulus, hiszen lássuk be, vannak az isteneknél is istenebbek, ezért ellentmondva pillanatnyi isteni státuszának nem vállalja a felelősséget, határozatlan és elbújik az asztal alatt, ahogy Sinkó egyik szerkesztője, Bork[179].

Negyedszer, a közösség definíciójának letéteményeseit fölhatalmazzuk. Erejüket tőlünk nyerik. Hűségünk (s nem lojalitásunk) az, ami őket megingathatatlanná, döntéseiket – akár a mi közösségbeli tagságunkról – megkérdőjelezhetetlenné teszi. A hűség föltételezi a hitet. De ahogy maga Sinkó mondja: „Nézem, hallom és egyszerre érzem: van ebben az ártatlan hitben, épp ebben

---

[178] I.m.: 147. „Az uralmon lévők baromian brutálisak voltak, igenis baromian brutálisak, de nem voltak magukkal elteltek" – mondja Sinkónak Bruno Steiner, a kaptalista világ és a sztálini rendszer összehasonlításaképpen. A Dünkel: gőg, felsőbbrendűségi érzés, a magasabb társadalmi státusz érzékeltetése, lenézés.

[179] „A jelenet, mikor a nyitott ajtón keresztül a titkárnőjével való beszélgetésemet hallva, ő, az ő igazgatói szobájában, íróasztala mögé guggolva próbált előlem elrejtőzve láthatatlanná válni – ez a feledhetetlen élmény, illetve látvány ma, három évtized távlatából, úgy rémlik fel előttem, mint valami kínos, de minden szónál beszédesebb jelkép. Kigondolni se lehetne kifejezőbb szimbólumot: a nagy vállalatnak ez az igazgatója, aki hirtelen elhatározással igyekszik összecsucsorodva elbújni az ügyfele elől a tekintélyes íróasztala alatt – elbújni a cselekedet, a döntés, maga a létezés kockázata elől. Tragikus módon azonban épp ez volt a megvalósíthatatlan, a végül is megoldhatatlannak bizonyult feladat: nem lehetett lenni és levegővé válni, nem lehetett úgy igazgatónak lenni, hogy az ember mégse legyen az, tisztséget viselni és ugyanakkor még elbújni is úgy, hogy azt észre ne vegyék.

Szegény Bork elvtárs, az én kínzóm, aki kegyetlenül rajtakapva, homlokába hulló hajával, oly rákvörös arccal bújt elő! Ő, mint a többiek is, akik akkor Moszkvában sorsom intézőjének a szerepét kapták, mintha ama kierkegaard-i kiúttalan exisztencialista dilemma társadalmi-politikai változatának csapdájában vergődtek volna: „kösd fel magad és meg fogod bánni, ne kösd fel magad és szintén meg fogod bánni; vagy felkötöd magad vagy nem kötöd fel magad, mindenképpen meg fogod bánni." (609–610.) Bork elvtársat aztán, 1938-ban, annak rendje-módja szerint kivégezték. De a „legszebb" eset, a kirkegaard-i aforizma leghátborzongatóbb igazolása mégis csak Mathejka, az *Optimisták* első lektorának-cenzorának az esete, aki elsőként és a további történéseket is meghatározóan mondta ki Sinkó regényéről, hogy „ellenforradalmi" mű. Mathejka, erdélyi ember, Romániában halálra ítélik. Tizedmagával kiviszik a mezőre és kivégzik. A sortűz után magához tér, elvonszolja magát egy parasztházig, fölépül és kiszökik a Szovjetunióba. Ott szolgálja híven a rendszert, mígnem elítélik és ezúttal sikeresen kivégzik. (171. és 611.) Szegény Mathejka kétszer futott neki saját kivégzésének.

a buzgóságban valami veszedelmes. Ez a mámoros lelkesedés, a legtisztább szándék is veszedelmes, hogyha vak." (585.)

Ötödször: a lojalitás egy adott (tehát nem imaginárius, hanem valós) szervezetben betöltött tagságból fakadó meghatározott (tehát előírt, nem pedig körülírt és időben nem önkényesen változó) kötelesség vállalása, ami nem más, mint a szervezet működési rendjének betartása. Ez még akkor is igaznak tűnik, amikor a nemzetről – nacionalizmusról és patriotizmusról – van szó; olyan esetben tehát, mely próbaköve lehet meghatározásainknak. Szögezzük le, ezúttal részletesebb kifejtés helyett, hogy a nacionalizmus központi elvárása a hűség, a lojalitást viszont patriotizmust táplál. Talán a legkifejezőbb példa a volt NSZK azon kísérlete a 60-as évektől kezdve, hogy a német, kataszt-rófákba sodró nacionalizmussal szemben kidolgozza és fönntartsa a Németországhoz kötés új viszonyát, a „Verfassungspatriotismus"-t.

Végül: a lojalitás egyéni, meg-megújuló és kötelezően újra és újra megújítandó választás kérdése, míg a hűséget az bírálja el, akivel vagy amivel szemben azt tanúsítjuk, tehát hűségünkről egy külső instancia hoz meg-megújuló döntést. A lojalitás föltételes azonosulás, a hűség föltétlen.

Legvégül, ha kitekintünk a társadalmi berendezkedésre, akkor körvonalazhatjuk, hogy a hűség a hierarchikusan berendezett, feudális és félfeudális társadalmak kötőanyaga, míg az önként vállalt lojalitás inkább a modern, demokratikus társadalmaké. Más és más közösség jön létre a hűség által összetartott és a lojalitás által egybekovácsolt társadalmak esetében.

Ezek után kimondható, hogy Sinkó a lojalitásban, s nem a hűségben érdekelt. Kritikái azokkal szemben fogalmazódnak meg, akik hűségesek a Szovjetunióhoz és ezért kötődésük önkéntes voltát áldozzák föl, míg konstatálja, hogy saját lojalitása ugyanahhoz a Szovjetunióhoz, hogyan válik gyanússá és végső soron árulássá. Lojalitásának minden egyes keresztútjánál Sinkó föl-teszi magának a kérdést, hogy evvel vagy avval a rendelkezéssel egyetért-e, vagy sem, ez vagy, az az esemény, hír, nem teszi-é semmissé azonosulását a meghirdetett célokkal, mert éppen ellenkező, be-nem-tartásukra vonatkozó bizonyítékokat szolgáltatatnak.

Ugyanakkor – s ez az ugyanakkor igen fontos itt – Sinkónak semmilyen „marxista érzéke" nincs, azaz még véletlenül sem jut el a társadalomelemzésig, mindvégig megmarad valamilyen elvont, ideológiai szinten, a kommunista erkölcsi dilemmáinál. Más szóval, a valamikori fiatalember, aki megtalálta a rég áhított közösséget a magyar kommün idején, most, a Szovjetunióban, erős nosztalgiával, annak a restaurálását reméli és minduntalan kénytelen

szembesülni avval, hogy ama közösség már csak bürokratikusan, hatalmi erővel és a hatalmat szolgálva teremtődik, s teremthető újjá.

Az ideológiai rögzültség azonban megsemmisíti a kommunista erkölcsi dilemmáit is. Bármikor, vagyis folyton, amikor Sinkó a Szovjetunió vagy fasizmus politikai kérdését fölteszi magának, erkölcsi tépelődése elveszíti minden értelmét. A válasz kézenfekvő: természetesen a Szovjetuniót kell választani, jóllehet ezúttal ez egyet jelent a sztálinizmussal. Nem tetszik a sztálinizmus? No, de a fasizmus árnyékában és egy jobb jövő reményében nem ez a kisebbik rossz, – egy olyan helyzetben, amikor a fasizmus világméretű győzelmét egyedül a Szovjetunió akadályozhatja meg? Itt már nincs helye az erkölcsi nyafogásnak, az egyedüli választásra érdemes út mégis csak a sztálini Szovjetunió, ahol még a személyi kultusz kiépítése és a diktatúra dühöngése is bocsánatos, legföljebb lekönyveljük, mint a kozmikus küzdelem kollaterális veszteségét. Ez a lojális Sinkó, aki nyílt levélben szólítja föl André Gide-et, hogy vonja vissza a Szovejtunióval kapcsolatos megjegyzéseit, minthogy azt a *Völkischer Beobachtung* a fasizmus céljaira használja ki.

Az *Egy regény regényé*nek olvasásakor az emberre törő tehetetlen tanácstalanság, düh és kifejezett fizikai rosszullét – ami persze annak nyomán is kialakulhat most az emberben, hogy a 80-es évek végétől kezdődően annyi, de annyi mindent megtudhattunk végre a hajdanvolt sztálinizmusról – az 572. oldalig tart, s a lap szélére jegyezhetjük: Végre!

„… mintha tükörbe néztem volna; nincs mit szemrehánynom Rollandnak, mert az én őszinteségem sem volt teljesebb az övénél, amikor igyekeztem a Szovjetunióba vetett hitet mindennemű kétség ellenében megvédeni. Rolland levele épp azzal, hogy elárulta az öncsalás siralmas szükségességét és egyben sikertelenségét, rákényszerített, hogy megkérdjem magamat: a Szovjetunióba vetett hitért és reményért való harcnak ez a következetessége nem vált-e következetességgé a hazugságban, kitartássá az állítólag köteles, üdvös hazugság mellett, és nem csak Romain Rollandnál és nálam, hanem általában az európai kommunistáknál…?

Hogy aztán a hatvanas évek végén megismétlődjék az öncsalásnak és hazugságnak a köre, a hit cselvetése. Mindenféle hit csapdája azonban nem csak a kommunistákra vonatkozik, ne higgyük. Nehogy azt higgyük azonban, hogy a moralitás transzferét csak a kommunizmus. csak a kommunisták és csak a diktatórikus rendszerek ismerik. *Bármilyen, a közösséget ideológiailag a társadalomszervezés középpontjába állító politika megkövetelheti.*

Ahol hűséget várnak el, ott a lojalitás édeskevés. Ezt a lojális Sinkó tudja, s noha önnön kommunizmusát nem revideálja, de beszorítja, beszűkíti egy absztrakt és univerzális humanizmusba, mégis őt magát, a „kommunista közösség" (bármit is jelentsen ez!), szinte észrevétlenül kitaszítja. Az a talányos mondat, melyet Sinkó már Párizsban, moszkvai kiutasítása után leír, valahogy „átjön" magatartásán és gyanússá teszi a hűségesek között: „A humanizmus következetes harcosa, a kommunista, nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta el magát arra, hogy mint elkerülhetetleneket, elfogadja és megvédje az önkénynek és embertelenségnek minden excesszusát." (I.m.: 574.)

Azt jelenti ez a mondat, hogy Sinkó önmagáról mond ítéletet, azaz kizárja magát a kommunisták köréből, hiszen nem hajlandó elfogadni az emberiség ellen elkövetett bűntetteket, a sztálinizmust? Azt jelenti ez a mondat, hogy a humanizmusba vetett hite okán hajlandó elfogadni a „kilengéseket", mert végső soron kommunista akar maradni? Azt jelenti, hogy a sztálinizmussal szemben érzett meddő fölháborodás, még nem kell, hogy szükségképpen elvezessen a humanizmus föladásához?

Föloldhatatlan belső feszültségről tanúskodik e mondat, melyben vergődni lehet, de közösséget megtalálni nem.

S a párizsi baloldali-kommunista körök lassan-lassan megvonják tőle a bizalmat épp úgy, ahogy ezt neki Malraux megjósolja. „Magát, különösen, ha majd megtartja előadását a Szovjetunióról, egyszerűen sztálinistaként fogják elkönyvelni, és akkor senki másra se tud majd támaszkodni, csak a pártra. A párt azonban nem fog megbízni magában: Moszkvából jött vissza, mért kellett visszajönnie, jobb óvatosnak lenni vele szemben, mint hibát követni el Moszkva szemében, és így tovább, és így tovább. Ergo, a francia párt mérvadó embereire kell támaszkodnia, nélkülük minden más kétséges és ingatag alapnak fog bizonyulni" – mondja Sinkónak Malraux (I.m.: 561.). S a francia kommunista párt emberei (kiváltképp Louis Aragon és a nagy csalódás: Romain Rolland), moszkvai utasításra tiltólistára teszik Sinkót, akitől fenyegetőzve pro-szovjet, pro-Sztálin, pro-koncepciós-perek állásfoglalást követelnek, ha azt akarja, hogy valaha is a szovjet pénzen működő nyugati kommunista intellektuális iparban munkát kapjon. No, ez az, amit Sinkó már nem vállal, s ezután, s a háború után teljesíti be önnön sorsát, amit moszkvai szobatársa, a szintén kivégzett Isaac Babel mondott volt neki, amikor Sinkó a Pravdának panaszolta el, 1936-ban (!), hogy a *Moszfilm* nem akarja kifizetni az általa megírt forgatókönyvért a pénzt: „Kedves Ervin Iszidorovics, hogy az ember

ezt meg tudja írni ilyen komolyan, ilyen melegen, ilyen baromi őszinteséggel, ahhoz olyan meghatóan butának, olyan tinónak kell lenni, mint amilyen maga." Igen, Babel ezt jól látta, de hiába árulta el Sinkót a *Moszfilm*-elleni perében, mert Sinkó még ekkor sem vette észre, hogy ő túlságosan „tinó és meghatóan buta" a valóság megragadásához. Igaz Sinkónak éppen ez a naivitása az, ami meg is menti őt az utókor számára.

Mi marad tehát Sinkónak? Egyvalami: visszatérés a szabadkai munkásotthon immár csak a nosztalgia ködén keresztül létező közösségébe, ahol először és utoljára sikerült neki a valós közösséget, mint univerzális, és létező közösséget kivetítenie, s evvel egyidejűleg annak tagjává is válnia. Itt, a szabadkai munkásotthonban, munkások és parasztok között „...én a szocializmusban megtaláltam a cél nevét, a célhoz vezető utat, s a nem vágyként, de élő valóságként az egész földet átfogó közösséget." – írja, még 1935-ben, Szovjetunióbeli utazása előtt közvetlenül, a *Szemben a bíróval* c. önéletrajzi összefoglalójában[180]. „Ők nem nevettek, ők mellém álltak, segítettek, mikor a cselédlányok szakszervezetének megalakításához kezdtem – ők megértették, hogy a cselédlányok nagyobb része idővel visszamegy a falujába, és gondoskodni kell róla, hogy a batyujában kis szocializmust is vigyen haza a jobbágyi sorban tengődő analfabéta faluba. És később előadásokat tartottam a könyvekről, amiket elolvastam, és nekem, fiatal kölyöknek szabad volt felolvasnom a rossz verseimet is, mert tele voltak forradalmi lelkesedéssel, és háromszor olyan öreg emberek, mint én, öreg munkások tapsoltak nekem, és biztattak, hogy írjak. És sztrájkoknál és utcai tüntetéseknél köztük állhattam, velük énekelhettem, és velük gyűlölhettem gróf Tisza Istvánt, és velük együtt hittem, hogy a nemzetközi szociáldemokrácia le fogja rombolni az országhatárokat, a kaszárnyákból múzeumokat és iskolákat fogunk csinálni, és hogy mi, egyedül mi, szociáldemokraták fogjuk megvalósítani a próféták legmerészebb álmait, testvérek országává tenni a világot." Ez a közösség természetes és következetesen szembenáll az „individualizmussal", az individualizmusra épülő kapitalizmussal: „A tömeg jelentette nekem eddig az igazságot, az individualizmus pedig a szolidaritásnak, minden közösségnek a tagadását. Az individualizmussal szemben, mely a saját én-nek végtelen értéke tudatában a többi én-ekre csak mint emberanyagra tekint, ott voltak a munkások, akik sztrájkba léptek, ha egy-egy társukat sérelem érte, és akik a választójogért való tüntetések alkalmával meztelen kézzel rontottak neki a kivont karddal hadonászó

[180] http://mek.oszk.hu/06000/06079/html/gmsinko0002.html

lovasrendőröknek, hogy kiszabadítsák egy-egy közrefogott társukat. Az individualizmusban megláttam az individuum értékének következetes tagadását, mert mind a tíz parancsolatnak helyét ott az az egy foglalja el: szeress engem, mint tenmagadat. A munkásmozgalomban azonban, amennyit láthattam, épp a mások én-jének, a szolidaritás és az individuum értéke megbecsülésének a szintézisét találtam."

Igen ám, de az individualizmus-kommunitarianizmus (egyén-elvűség és közösség-elvűség) közötti ingadozás, rögtön Szabadka, a munkásotthon után, problematikussá válik, amit Sinkó számára látszólag Ady old meg: „Soha, soha nem állok rabnak / Őrjöngő népek közepébe..." – idézi Sinkó Adyt, majd: „Ez az individualizmus az emberiséggel való heroikus szolidaritás, a hűség nevében állt külön és tartotta magasra egymaga azt a zászlót (...): az emberiség, az emberi méltóság zászlóját."

Hát lehet valaki kommunista és hű a Szovjetunióhoz, aki Adyn nevelkedett? Valóban: Adyt egyetlen egy, a közösség imaginárius/szimbolikus és hatalmi-bürokratikus fölépítésében érdekelt politika sem kedvelheti.

Csakhogy még Sinkó is rosszul, értsd: ideológiai szemüvegen keresztül olvassa Adyt és minduntalan visszacsúszik abba a kommunitarianizmusba, melyre oly' nagyon vágyik, s melyben az individuum megint föloldódik, absztraktté, cselekvésképtelenné lesz, vagyis fölszámolja önmagát: „A proletárdiktatúra is relatívvá teszi az individuum életének értékét, de megteremti, ezen az áron megteremti az individuális élet megszületésének, az ember emberré válásának lehetőségét. Szovjet-Oroszország ma a világ egyetlen állama, melyre már nem áll az, amit Marx a bérmunkás élettelen életéről megállapít „Seine Lebenstätigkeit ist für ihn nur ein Mittel um existieren zu können. Er arbeitet um zu leben. Er rechnet die Arbeit nicht selbst in sein Leben ein, sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens. Das Produkt seiner Tätigkeit ist daher auch nicht der Zweck seiner Tätigkeit... Umgekehrt. Das Leben fängt da für ihn an, wo diese Tätigkeit aufhört."[181]

Semmit se kellett elfelejtenem abból, amit a diktatúra alatt átéltem, semmit sem kellett megtagadnom abból, amit értékének megismerni megtanultam, csak ezenkívül még azt is megtudtam, hogy ott maradt a helyem annak a forradalmi proletariátusnak oldalán, mely véres és kegyetlen harc árán, de

[181] „Vagyis a munkás számára a legfontosabb élettevékenység csupán arra szolgál, hogy a megélhetését biztosítsa. Azért dolgozik, hogy élhessen. A munka önmagában nem élete része, inkább élete feláldozása... ezért van az, hogy tevékenysége terméke sem célja ennek a tevékenységnek... Számára az élet ott kezdődik, ahol ez a tevékenység véget ér: az asztalnál, a vendéglőben, az ágyban."

valósággá fogja tenni a humanizmus eszméit, és megszünteti a szakadékot a gondolat és a tett között."

S ezek után jött a Szovjetunió, Sztálin és *A regény regénye*... Vissza a startvonalra. A szabadkai munkásotthon könyvtárába. Vagy másképpen, sinkósan megfogalmazva: „A históriai élet síkja mellett ekképp az egyén életének egy másik síkja is van, egy másik központtal: ez ő maga, aki a történeti egységben és a maga külön, felolvaszthatatlan és redukálhatatlan egyéni egységébe van bezárva.

Amint ez a kettősség tudatossá válik, a kétszeresen bezárt, a kétszeresen megszabott határok törvényei alá vetett, általuk determinált emberben feltámad egy szabadság, egy imaginárius megváltás szükséglete, vágya; az öntudat az egyént diszszidenssé, és mert disszidens, nosztalgikussá teszi. Az ősi, egységes, differenciálatlan kollektívum szelleme már nem hazája. Egy még csak ideaként, csak benne eleven emberiség szellemében keres hazát."[182]

Végül is: szubjektív befejezés

Leemeltem a polcról Sinkó Ervin *Egy regény regénye* c. könyvét. Ott volt. Nem úgy olvastam újra, ahogy valamikor a nyolcvanas években olvastam volt. Nem azt a tanulságot kínálta, melyet Dalos György így ír le: „akkortájt már hitelesebb forrásokból igazíthattam ki a Szovjetunióról alkotott képemet. Mindenek előtt Sinkó Ervin grandiózus moszkvai naplójára gondolok, amelynek újvidéki magyar nyelvű kiadását akkoriban ronggyá olvastuk."[183]

Mai szemmel, mai érzékenységgel már nem az azóta alaposan megismert történelem, nem is egy kommunista erkölcsi dilemmái izgattak (a reveláció anno Lukács György *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* volt[184], hanem

---

[182] „Don Quijote útjai", in *Don Quijote útjai*. Válogatta, az előszót írta és jegyzetekkel ellátta Bretter György. Kriterion könyvkiadó, Bukarest, 1975.

[183] http://www.koestler.hu/index.php?012031&d=1

[184] http://www.marxists.org/magyar/archive/lukacs/bmep.htm „...annak belátása, hogy a bolsevizmus győzelme esetleg nagy kulturális és civilizatórikus értékeket semmisítene meg, sohasem lehet döntő ellenérv azok szemében, akik erkölcsi vagy történetfilozófiai okokból mellette döntöttek. Sajnálattal, vagy sajnálat nélkül fogják tudomásul venni ezt a tényt, de belátva elkerülhetetlenségét, célkitűzésükön – teljes joggal – nem fognak semmit sem változtatni. Mert tudják, hogy ilyen horderejű világtörténeti értékkicserélődés nem mehet végbe régi értékek megsemmisülése nélkül, s új értékek megteremtésére irányult akaratuk elég erőt érez magában arra, hogy az eljövendő új emberisé-

a kommunitarizmus, közösségelvűség aktuális kérdései. Ahogy körülnézek, azt látom, hogy a „közösség" követelése mindinkább jelen van egy új, forradalom nélküli forradalmi generációnál és erre a követelésre válaszul, jelen van nem csak a politikai propagandában, hanem nap-mint-nap a társadalompolitikában is, jóllehet ezúttal nem kommunista, hanem nacionalista köntösben. Jómagam már egyszer megpróbáltam szembenézni a közösség definíciójának teoretikus problémáival[185], de akkor nem jutottam el a politikai problémákig, megragadtam a puszta analitikus-elméleti szinten. Azonban Sinkó nem csak a közösség politikájához visz közel, de élesen rávilágít arra is, hogy a kommunizmuson túl és innen, a kommunitarianizmus élt, él és élni fog. Sinkót olvasni ma tehát épp oly' tanulságos, mint volt a 70-es vagy 80-as években.

Éppen ezért résen kell lenniük a kommunitáriusoknak – bár ezt hiába is mondom, mert a kommunizmus beható ismeretek nélküli, mondhatni zsigeri elutasítása, valamint az, ha soha meg nem ismétlődő, torz kísérletnek tartjuk, eleve száműzi a normalitásból, melyben – ugyebár – mi magunk élünk.

Mégis, és mindenek ellenére érdemes fölfigyelnünk arra, amit Sinkó problémamentes őszinteséggel rögzít: az önmagunk föladásától a „mindent föltétlenül helyeslésig" vezető út bár rögös, mégis félelmetesen könnyű; lejtő. Icike-picike, észrevehetetlen hazugsággal indul, majd gyorsuló iramban jut el a lejtő aljáig, melyet nyilván odaföntről, még a lejtő tetejéről, nem látni, de ami talán legborzalmasabb, hogy a lejtőnek soha nincs alja. Ezért a visszafordulás kizárt, nincs olyan stabil pont, melybe meg lehetne kapaszkodni. Aki egyszer lecsúszott az legföljebb csak szánalmasan mentegetheti magát, vagy, ha maradt még benne némi tisztesség, akkor beszámol bukásának élményéről, de többé nem lehet belőle „normális ember". Sinkó az utóbbi kevesek közé tartozik. A lejtő pedig, amiről beszél, az út, ahogy a kritikus értelmiségiből önkritikus értelmiségivé válik; ahogy a forradalom, vagy általánosabban, a hit, egy általa vélelmezett, valójában erőszakkal megkonstruált köz oldalára állítja, ahonnan visszatekintve kegyetlenül bírálja önmagát, hogy végül leszámolhasson önnön énjével, egyéniségével.

---

get bőven kárpótolja az elveszettekért." Mondja itt Lukács, és Sinkó voltaképpen az *Egy regény regényében*, kimondatlanul bár evvel (is) vitatkozik, ahogy az *Optimistákban* Báti (Sinkó) Vértessel (Lukács).

[185] „A közösség meghatározásának nehézségeiről", *Regio*, 2002/4. 39–52.

„Ő maga [Rubasov] is tévelyegni kezdett már a célzottan dialektikus hazugságok és ferdítések labirintusában, a látszat és a valóság félhomályában" – ez az igazi veszély, mondja Koestler (Koestler, 2019: 216.).

1975-ben, a *Téka* sorozat Sinkó-kötetének összeállításakor, Bretter György a következőket írja a könyv előszavában: „az *Optimisták* nem birkózott meg a körülményekkel, ahogy erre szerzője sem volt képes.

A könyv tulajdonképpen – az események érdekességén túl – egy tömeglélektani állapot leírása. Ez még nem jelentene újdonságot. Sinkó viszont a meghasadt tudat pontos kórrajzát egy társadalmi struktúrából vezeti le, és ezzel a tömeglélektan számára mindmáig kevéssé járt utat mutat meg. Kettős hasadásról van szó. Az egyének külön-külön, egyedenként kapcsolódó, kölcsönös befolyás, interszubjektív viszonyok nélkül vannak azonos pszichikai helyzetben, tehát nem integráló csoportpszichikum jellemzi a tömegek lelki állapotát, hanem az egyéni pszichikum integrálódik egy általános állapotban, anélkül, hogy ez az általános valamilyen új minőséget, valami mást jelentene. Mindenki más, de ez nem realizálódik a viszonyokban, s csupán az kapcsolja össze az embereket, hogy külön-külön mindenki tudathasadásos. Gyökértelenség és lelkiismeret-furdalás, az integráló intézmények korlátlan tisztelete, az egyéni értékek elvesztése, sőt, lebecsülése és gyűlölete jellemzi ezt az állapotot.

Az integráló mozzanat elidegenít, az egyénekből kiinduló és őket magasabb szinten összekapcsoló közösségi mozzanat helyett a közösségi szféra kisajátítását, az egyéni teljes alárendelését látjuk. Az egyéni csak bűnös formájában találkozhat a közösségivel, amely maga a jó és az abszolútum. Az egyéni tudat ezért eleve kizárja önmagát a közösségből, és a parancs végrehajtásán túl nem képes aktivitásra. Sorsa a magány és az önfelszámolás. Közben arra kényszerül, hogy nyilvánosan, mint az integráló mozzanat képviselője nyilvánuljon meg, hiszen léte csak közösségi formájában igazolt. Viszonyaiban tehát a hazugság uralkodik: mindenki hazudik. És mindenkinek kétszeres bűntudata van: egyéni viszonyaiban hazug és közösségi megnyilvánulásaiban is az. A bűntudat és az ebből származó félelem teljesen kiszolgáltatja az egyént, aki gyakorlatilag megszűnik mint ilyen. Ha végre megbüntetik: boldog. Megszabadul a lelkiismeret-furdalástól, torz tudatának utolsó maradványától is."(I.m.: 16–17)

S jóllehet az áthalláshoz erős zenei érzék kell, még is azt mondom, „fülkeforradalmár vigyázz!" Mert Sinkó magántörténete ma is tanulságos.

Az, hogy valaki, merő opportunizmusból, konstruál magának egy utópiát, még egyáltalán nem menti föl az utópizmus vádja alól; ha valaki bebizonyítja nekünk, hogy semmiféle Utópiában nem hisz, valamilyen elképzelt valósághoz

való puszta alkalmazkodást viszont rendeltetésének képzel, attól még nem lesz realista és kritikus mindenféle messianizmussal szemben.

Gyakran már-már kínos és szánalmas, ahogy Sinkó, emberfeletti erőfeszítéssel szilárdítja meg a dilemmát, hogy aztán ebből végleg ne tudjon kitörni. A 315. oldalon Kantot olvas, aki a Fölvilágosodást az ember felnőtté válásának pillanataként határozza meg és a fölvilágosodott ember jelszavaként, azt a bátorságot ajánlja, mellyel az saját értelmét használja a dolgok megítélésében csakúgy, mint az erkölcsi normák megteremtésében. Olvassa Sinkó Kantot, majd azon sopánkodik, hogy nem tudja magát átadni a „kollektív bölcsességnek", nem bízza ítéleteit a kollektivitást megszervezni, céljait kijelölni képes, a jövőt kizárólag kezében tartó Pártra. Mert Kantot sem tudja elfogadni, bár minden intellektuális idegszálával szeretné. Az individuum és kollektívum határán dialektikusan toporog. Ha bírálná a szovjet diktatúrát, már átsiklana az individuum területére, ezért amikor késztetést érez a bírálatra, azonnal a kollektívum, a humánum egyetemes győzelme távoli reményének perspektívájában lemond a bírálatról, legföljebb esztétikai nemtetszését fejezi ki a szovjet „alkotások" láttán, s ez újra egészen közel sodorja az intellektuális bírálathoz, Kanthoz, Fausthoz, Hamlethez, a tépelődő emberhez, akinek persze nincs helye a közösségben... s.í.t.[186] Minden kétséget kizáróan kétségek között vergődő ember, aki így sem a morálisan fennkölt (gyakran mártíromsággal végződő) egyéni cselekvésre, sem a kommunista ideálok alázatos, politikai szolgálatára nem képes (ami a 35-ös, 36-os Szovjetuniójában szintén gyakran vált mártíromsággá, ezúttal azonban nélkülözve a hősies moralitás minden pátoszát, tehát egyszerűen olyan mártíromság, ami „politikai balesetnek" minősül).

Sinkó mártíromsága magántermészetű, ami nyilván ellentmond bármiféle mártíromságnak. Lehet idegesítő – az intellektuális nyafkaság és politikai vakság kétségkívül az –, alkalmasint azonban tanulságos.

---

[186] „A mai Szovjetuniónak is megvan egy sajátságos, az adott helyzet által rákényszerített koncepciója arról, hogy milyen szellemnek kell áthatnia a szovjet embert, éspedig szintén teljesen. Ami ebben a, koncepcióban a legfontosabb, aminek itt minden mást alárendelnek s aminek megvalósításához minden más csak propagandisztikus eszköz, azt hosszas fejtörés után röviden így definiáltam a magam használatára: a Szovjetunióban olyan embert akarnak formálni, aki egész szellemi struktúrájában a hamleti vagy fausti típus teljes negációja. Egy embert, akinek ne legyenek olyan kérdései és kétségei, amelyekre már előzőleg nem állnának készen a feltétlenül elfogadható, kétséget kizáró autoritatív válaszok. A szovjet ideál olyan ember, aki maximális szorgalommal sajátítja el az autoritatív és minden további kérdést már csírájában feleslegessé tevő, kidolgozott feleletek sorát." (235.)

Utólag maga Sinkó is levonja a következtetéseket, egy a Dosztojevszkij Nagy Inkvizítor Ivan Karamazov által elmesélt történetéhez hasonló hangnemben, gyónásnak nevezve vallomását, melyet utólag szerkeszt be az *Egy regény regényébe*[187].

Mert, ahogy Wittgenstein mondta: „Amit mutatni *lehet*, azt nem *lehet* mondani." Közösség van, de nem létezik; s ha meg is lehet alkotni annak Nagy Narratíváját, Isten ments, hogy azt megpróbáljuk „átültetni a valóságba"[188].

Irodalom

Aron, Raymond (1997): *Introduction à la philosophie politique – Démocratie et révolution*. Édition de Fallois.

Devlin, Patrick (1965): *Enforcement of Morals*. London Oxford New York, Oxford University Press.

Koestler, Arthur (2019): *Sötétség délben*. Budapest, Magvető.

Sinkó, Ervin (1975): *Don Quijote útjai*. szerk. Bretter György. Bukarest, Kriterion.

——— (1979): *Optimisták*. Budapest, Magvető Kiadó.

[187] Itt Sinkó párhuzamot lát a vallásos hit nevében gyakorolt elnyomás, a fasizmus és a sztálinizmus rendszere között. Lásd 13. jegyzet. Ezt a részt azonban Sinkó már csak utólag, vélhetőleg 1954-ben, Sztálin halála után fűzi a könyvbe, ahogy erre Bosnyák István fölhívja a figyelmet az *Egy regény regénye* „Jegyzetek a kiadáshoz" c. kommentárjában (621.).

[188] Összefoglalóan és közpolitikaira fordítva: társadalompolitikának lehetne nevezni ezt az „átültetést" Az *Egy regény regénye* bővelkedik a sztálini társadalompolitikát bemutató tényismertetésben: az abortusz bűntetté nyilvánításáról, a kiskorúak halálbüntetéséről, a válás szigorításáról, stb. bőven beszámol Sinkó. A csodálatos csak az, hogy a 60-as években egy angol konzervatív lord, Patrick Devlin, amikor a jogi moralizmusról, az „erkölcsök kikényszerítéséről" beszél, megdicséri ezt a társadalompolitikát, a Szovjetunió Legfelső Tanácsának egy 1947-es rendeletét és azt vizionálja, hogy a társadalmat összetartó Morális Kódexet így kellene máshol is védelmezni. (Lásd: Devlin, 1965)

A fundamentalista liberalizmus perspektívája – In Memoriam Heller Ágnes

Heller Ágnes a liberalizmust egyfajta nyelvként, liberális grammatikaként érti (Heller, 1997: 140) és közel áll ahhoz, hogy kizárólag eljárások szabályrendszerének értelmezze, ami megfelel annak, ahogy a liberalizmus a '70-es évektől a '90-es évekig saját maga felől gondolkodott. Az egyéni szabadság és a politikai szabadság csak meghatározott szabályok érvényesülése mellett képzelhető el. John Rawls, 1971-ben megjelent *A Theory of Justice* című (Rawls, 1997), a szociál-liberalizmus összefoglalójának tekintett, műve szerint az együttélés szabályait a tudatlanság fátyla mögött kell megalkotnunk, mintegy bekötözött szemmel, hogy a valódi életünk ne tegyen bennünket részrehajlókká, s a szabályok valóban értéksemlegesek legyenek.

Heller erről a „liberális grammatikáról" azt mondja egyfelől ez jó, másfelől pedig rossz nyelv.

Jó annyiban és akkor, amikor a liberalizmus képes visszavonulni a semleges eljárásba, melynek eredményeképpen a különböző közösségi sajátosságokat érvényesülni engedi. Ezáltal teret kínál a kulturális sokféleségnek, végső soron annak, amit multikulturalizmusnak szokás nevezni, jóllehet éppen a liberalizmus birkózik meg vele a legnehezebben. Ugyanaz a jogi, adminisztratív eljárás jár ki mindenkinek, nemre, fajra, társadalmi csoportra való hovatartozás nélkül, ugyanaz a respekt. A szólásszabadság – hogy csak egy és valóban szélső példát vegyünk – megillet bárkit, azokat is, akik a humanizmus értékeit, de azokat is, akik „ordas eszméket" vallanak. S éppen ez az, ami a gyöngeségét adja a liberális grammatikának. A visszavonulás a szenvtelen eljárások mögé, lényegi világnézetek támasza nélkül hagyja az egyént. Bármi választható és bármilyen közösség, bármilyen politika „jó lehet", hiszen a választás szabadsága szavatolja ezt. A hegyen túl más az igazság, mint innen, mondta volt a sztoikus Montaigne, megadva evvel a modern kulturális és morális relativizmus alaphangját.

Nem is oly régen, amikor a világot nem csupán a liberális eljárások, de a liberális konszenzus összetartotta – ama boldog, a kevesek számára berendezett 19. században – a liberális eljárásnak nem kellett szembenéznie saját kiürülésének veszélyével, hiszen maga volt a megtestesült tartalom, a politika. De egy olyan korszakban, a 20. században, melyet egyik oldalon az első világháború vége – a gyarmatbirodalmak fölbomlása, a nemzetállamok fölemelkedése, a nacionalizmus, a weimari köztársaság és annak csúfos bukása, másfelől 2001. szeptember 11-ke határol, a liberális nyelv holt nyelvvé válik, ami azt jelenti, hogy elvész politikai súlya.

Heller Ágnes látleletében semmi újdonság nincs. Megismétli a John Rawls monumentális műve nyomán keletkezett közösségelvű kritikát, ami különösen Michael Sandel-hez (Sandel, 1981) és Alisdair MacIntyre-hez (MacIntyre, 1999) kapcsolható. Már a 70-es években szemére vetették a liberalizmusnak, hogy kifutott az időből és lassan-lassan azok pártját fogja, akik korántsem érdemlik ezt meg. Vajon ebből az következik, hogy más eszmék után kell néznünk, ha meg akarjuk őrizni a nyugati, másképpen szólva a zsidó-keresztény politikai kultúra vívmányait? Zárkózzunk be közösségeinkbe, nehogy közösségeinket tönkre tegyék a liberalizmus értéksemleges eljárásainak sanda haszonélvezői? És ha már bezárkózunk, nem lehetne mégis liberálisokként tenni ezt?

Kétségtelenül van ilyen javaslat, és nem is akármilyen: a fundamentalista liberalizmus.

2002-ben (s nem függetlenül a 2001. szemptember 11-ki terrortámadásoktól), Pim Fortuyn, holland, magát liberálisnak nevező politikus eszméi és halála hívták föl erre a figyelmet.

Pim Fortuyn holland szociológus professzor és politikus meggyilkolása, mintegy kimerevített képben összegzi az elméleti dilemmát, melyet Ron Eyerman éppen ilyeténképpen elemez, mert az „a kollektív identitás alapjairól szóló vita" (Eyerman, 2011: 132.). Az alapvető kérdés az, hogy miért volt több mint elfogadható Fortuyn mind a konzervatívok, mind pedig a nácik számára (Eyerman, 2011: 124.)? Mi az a „holland identitás", melyet Fortuyn kifejezett, másfelől pedig az, melyet gyilkosa szimbolikusan képviselt?

Volkert van der Graff, nős, egy leánygyerek halkszavú apja, főiskolát végzett, nem elmebeteg, elkötelezett környezetvédő, vegán és lelkes madármegfigyelő, 2002. május 6-án, délután, valamivel 18 óra után, pár nappal a választások előtt (máj. 15.), lelőtte Pim Fortuynt, és tettét politikai kötelességnek érezte, amit a demokrácia, a szociális kisebbségek, a holland társadalom és az egyetemes

humanizmus érdekében el *kellett* követnie, mert áldozata „nagy fenyegetést jelentett a társadalom számára" (Eyerman, 2011: 114.), s mert a muszlimokat bűnbakoknak tüntette föl, akiket meg akart védelemzni[189].

Pim Fortuyn politikai karrierjét lényegében a *Kultúránk iszlamizációja ellen: a holland identitás mint alap* című könyve[190] tette igazán szimbolikussá. A könyv második kiadása, mely 2002-ben, tehát 9/11 után és a választások ideológiai előkészítése érdekében jelent meg, borítóján az egyébként közismerten homoszexuális, kopaszra nyírott Pim Fortuynt kifogástalanul elegáns öltönyben ábrázolja, akivel szemben egy turbános, szakállas, muszlim imám áll.

Pim Fortuyn politikai álláspontja akár néhány szóban összefoglalható, s talán éppen ez a lényege. A Nyugat a Római Birodalom hanyatlásának utolsó periódusát éli meg. A liberális értékek nem univerzálisak, hanem a holland nemzeti kultúra szerves összetevői, amelyik viszont a nyugati, zsidó-keresztély kultúra és a Felvilágosodás része[191]. Mindebből pedig az Iszlám elleni kulturális háború szükségessége következik (Akkermann, 2005: 347–348.).

Nem Pim Fortuyn volt az, aki először exponálta a liberalizmus és tolerancia fellegvárának tartott Hollandia és evvel egyidőben a liberalizmus belső ellentmondását.

Frits Bolkesteijn, aki a kilencvenes években 1990–1998 a konzervatív-liberális VVD (Volkspartij voor Vrijheid en Democratie – Szabadság és Demokrácia Néppárt) vezetője volt, már párhuzamba állította a holland liberalizmus kulturális relativizmusát és az iszlamizmus politikai gyakorlatát. Arra a politikai következtetésre jutott, hogy az iszlám fundamentalizmussal szemben, s a hagyományos liberális relativizmus helyett a liberális fundamentalizmust, a Felvilágosodásban gyökerező értékeket kell harcba hívni. Állam és egyház szétválasztása, szólásszabadság és egyenlőség, különösképpen a női egyenjogúság (amihez aztán Pim Fortuyn a homoszexuálisok egyenlőségét is hozzátette) felsőbbrendű értékek.

---

[189] Ez a címe a *Telegraph* tudósításának is: Evans-Pritchard, Ambrose and Joan Clements "Fortuyn killed 'to protect Muslims'", *Telegraph*, 2003. 03. 28. https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/netherlands/1425944/Fortuyn-killed-to-protect-Muslims.html

[190] *Tegen de islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament.* (Uithoorn: Karakter, 1997)

[191] A „nyugati értékekről", tehát például a klasszikus liberalizmus tolerancia-felfogásról, Pim Fortuyntól ennél közelebbit nem tudunk meg. Ian Bruff ezért tekinti Fortuynt populistának, aki mesterien használta ki a mainstream politika elvi, sokak által támogatott konszenzusát, csak egy, igaz létfontosságú pontján támadva azt meg (Bruff, 2003: 159.).

A liberális fundamentalizmus, a Frits Bolkesteijn – Pim Fortuyn – Geert Wilders vonulat[192], egy olyan társadalomban jön létre, ahol a klasszikus liberalizmus totális győzelmet aratott, de olyan helyzetben, mely alapvetően különbözik a 70-es évektől, ami aztán a győzelmet vereséggé változtatja – legalábbis a fölsorolt politikusok szerint.

1970-ben, Hollandiában a bevándorlók aránya a lakosság 1%-át tette ki, ami a 90-es évekre 6%-ra nőtt, s különösen a marokkói, valamint a török bevándorlók integrálása okozott mind nagyobb gondot.

A *Contested Citizenship* című könyv szerzői a következőképpen összegzik a történelmi tapasztalatot és magyarázzák Pim Fortuyn fölemelkedését: „Kétségkívül, a multikulturális retorikának megvan az a haszna, hogy a befogadó politikai közösséggel egy toleráns nemzet önképét támogatja, de vannak korlátjai, abban a tekintetben, hogy mennyiben szolgálja a társadalmi integráció politikáit." (Koopmans és mtsai., 2005: 245.)

A közösségelvű liberalizmus fundamentalizmusba hajló, erőteljes megnyilvánulásának lehetünk itt tanúi, ami részint radikálisan különbözik az eddig szokásos szélsőjobboldali retorikától, másrészt a modern, emberjogi univerzalizmus hagyományos elvei között sem lehet értelmezni. Jobban szolgálja a közösség kulturális öndefinícióját mint az egyetemes emberi értékeket, s utóbbiaknak éppen az előbbi mond ellent.

Tjitske Akkermann ezt a liberalizmus-ellenes liberalizmust, „etnokratikus liberalizmust" (a mi szóhasználatunkban fundamentalista liberalizmust) oxymoronnak, s végső soron nehezen magyarázhatónak tartja (Akkermann, 2005: 343.). A javaslat így hangzik: a tolerancia határa saját közösségünk határainál húzódik. A létrejött liberális közösség megvédi magát, ha kell minden áron, önmagától, a fenyegető toleranciától, ami éppen e liberális, toleráns közösség létét veszélyezteti.

Liberális berkekben korábban egy ilyen álláspont elképzelhetetlen lett volna. Az 50'-es évek végén H.L.A. Hart, a homoszexualitás szabályozásáról szóló Devlinnel folytatott vitájában, eléggé világosan kifejtette a liberális tolerancia-elmélet elveit. Sir Patrick Devlin azt állította, hogy a tolerancia határát az undornak, az elutasításnak, a fölháborodásnak a hármasa jelzi, amit kellő intenzitással él meg a „józan, köznapi ember", a 6-os villamos utasa. A határnál

[192] Lásd: Damhuis, 2019 - https://www.brookings.edu/research/the-biggest-problem-in-the-netherlands-understanding-the-party-for-freedoms-politicization-of-islam/ A szerző a Bolkesteijn-Fortuyn-Wilders eszmei és politikai ívet rajzolja meg.

márpedig meg kell állni, a „közösség" követeli ezt. Ha nem így történne, a társadalom elveszítené összetartó erejét, végső soron pedig a türelem terjedésével a társadalom is szétesne. A társadalomnak joga van az önvédelemre – zárul az érvelés; a toleranciának egyszer csak véget kell vetni (Lásd: Bretter, 2004).

Ha nem így volna – mondja Burke-től errefelé majd minden konzervatív érvelés – a társadalom elveszítené konzisztenciáját, végső soron pedig a türelem terjedésével a társadalom esne szét.

A tolerancia határait imígyen rögzítő Devlinnel szemben Hart, (érdekes módon, kevésbé magabiztosan), azt fejtegeti, hogy modern társadalmaink alapjánál nem a korlátozott tolerancia, hanem éppen annak teljessége áll. A kölcsönös tolerancia társadalmából számos előnye származik az egyénnek, élvezheti saját egyéni önkifejezésének gyümölcseit, a különbözőségek vitája pedig a morális fejlődés feltétele. Mindez alig több mint, amit annak idején John Stuart Mill a liberalizmus klasszikusa is megfogalmazott. A magabiztosság hiánya pedig abból fakad, hogy a 19. század győzedelmes individualizmusa, a 20. század totalitarizmusainak perspektívájából, meglehetősen esendőnek bizonyult.

A liberalizmus – minden látszat ellenére – gyönge volt és nem eléggé meggyőző, éppen úgy ahogy illiberális kritikusai, főként Carl Schmitt, igen részletesen és leplezetlen ellenszevvel kifejtette[193]. A „gyöngeség"-kritikának az volt, s ma is az a lényege, hogy a liberalizmus nem vállalja nyíltan saját politikai szerepét, elveit nem transzformálja napi politikai harcok terepévé. Evvel ellentétben a kompromisszum, a megegyezés-keresés apolitikus unalmába fullad. Carl Schmitt identitás-politikát vár el, a barát/ellenség megjelölést nem egzisztenciális döntésként kezelő liberalizmust nevezi gyöngének, esendőnek.

Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen már John Locke óta hordozza magában az önellentmondást, csakhogy a liberális demokráciák térhódítása elfedte a hiányosságokat, s a politikai siker nem késztette a liberalizmust politikai önvizsgálatra; csak az eszmei apológiát tette lehetővé. A liberális tolerancia-elmélet még magában hordozza azt a születési gyöngeséget, mely abból fakadt, hogy egyszerűen a vallási összetűzések elkerülésére megfogalmazott negatív politikai eszköz, s ennél alig több, ami viszont éppen a pusztító vallásháborúk elkerülését tette lehetővé, s ezzel az európai identitásnak nyújtott maradandó támasztékot.

[193] Lásd Bretter Zoltán: Carl Schmitt – az illiberalizmus kottája – ebben a kötetben.

A belső inkonzisztenciát jól mutatja, hogy a legkövetkezetesebb toleranciahívők is úgy határozzák meg lényegét, ami politikai értelemben aztán kevéssé teszi tarthatóvá. D.D. Raphael, a tolerancia-fogalom jeles elemzője, például ezt mondja: „A tolerancia gyakorlata azt jelenti, hogy tudatosan hagyunk vagy megengedünk valamit, amit elítélünk" majd így folytatja: „Jóllehet a tolerancia nem egyszerűen a szabadság tiszteletben tartása, értékét a szabadság értékéből nyeri. A döntésünk, hogy valamit megtűrünk, az a döntés, miszerint mások választási szabadságának tiszteletben tartása előnyt élvez ama vélekedésünkkel szemben, hogy amit más emberek választanak az jó vagy rossz." (Raphael, 1988: 139.) Amiből még csak az következik, hogy a türelem voltaképpen önmagam edzése annak elfogadására, amiről igen elítélő véleményem van, azaz saját, közösségi, politikai szabadságom korlátozása, akkor, amikor meggyőződésem szerint mások szabadságának kiterjesztése, ebben a „mi közösségünkben", amúgy helytelen volna.

Annak idején, Joel Feinberg, a monumentális amerikai büntetőjogi kommentár liberális szerzője, fölidézve Irving Kristol konzervatív ideológus egyik példáját (Kristol, 1971), már megnyitotta az utat ebbe az irányba. Röviden, Kristol megkérdezte a liberálisokat, hogy mit tennének, ha egy futball céljaira épült stadionban egyszer csak halálos kimenetelű gladiátorharcokat rendeznének, melyekre bárki válthat jegyet, tudván-tudva, hogy véres látványban lesz része? Vajon a liberális törvényhozó megengedné-e az ilyen játékokat? Erről a példáról maga Feinberg is elismeri (Feinberg, 1990: 128–129.), hogy pusztán a klasszikus elvek birtokában nehéz vele megbirkóznia, viszont mi sem volna könnyebb egy liberális fundamentalista számára (Lásd még: Ripstein, 2010).

Ha a fent már idézett tolerancia-meghatározásból kiemeljük az önkorlátozás mozzanatát, melyet mások kulturális szokásai, hagyományai, erkölcsi felfogása miatt kellene, hogy magunkra mérjünk, akkor magától értetődik, hogy saját kulturális szokásaink, hagyományaink és erkölcsi fölfogásunk megvédéséért kíméletlenül harcba fogunk szállni.

Nem az a kérdés tehát, hogy létrehozható-é az egyetemes erkölcsi értékek világbirodalma (klasszikus változat), hanem csupán annyi, hogy saját erkölcsi világrendünk védelmében semmitől sem kellene visszariadnunk (fundamentalista változat). A multikulturalizmus többé nem a másik kultúra tisztelete (akármilyen is legyen az), netán ezen kisebbségek jogainak biztosítása, hanem saját kultúránk elhelyezése a multikulturális univerzumban. Ez tehát az a fundamentalista javaslat, mely az emberjogi univerzalizmus értéksemleges

ürességét a liberális értékek harcos védelmével váltja föl, s ezáltal válik identitásképző erővé.

Heller persze egy ilyen megoldást azonnal elutasít: „egy fundamentalista liberalizmus önellentmondás lenne" – mondja Heller (Heller, 1997: 146.). Sőt, egy röpke pillanatra úgy néz ki, mintha Heller ezt a fundamentalista liberalizmust is – egyéb fundamentalizmusokkal együtt – a biopolitika alá sorolná. Ez a politika a testiséggel összefüggő érdekeket, a vágyakat és érzelmeket, a fajt és a nemet saját önmeghatározása leglényegévé teszi és a *Saját* közösséget a *Másik* közösséggel mindig szembeállítja, hiszen ez önmeghatározásának kényszere. A fehérek és feketék, már puszta bőrszínüket tekintve is, örök szembenállásra vannak kárhoztatva.

Igen nagy baj volna, ha a liberalizmust észrevétlenül belecsúsztatnánk a biopolitikába, hiszen ellenfelei éppen ezen munkálkodnak. Egy alapos szemelvény- és mocsári-komment-gyűjteményt a hazai bal-, liberális-, jobb-, szélső írásokból valahogy így lehetne összefoglalni: a baloldali és liberális álláspont egybeesik a szélsőjobbéval abban a tekintetben, hogy a fundamentalista iszlám ellen valamilyen háborút csak-csak folytatni kell, elsősorban kultúrharcot („civilizációk ütközése"), vallásit, etnikait, keresztest, miegyebet. Ha a „ballib" elkötelezett a Felvilágosodás értékei mellett, nem hunyhat szemet a teokratikus berendezkedést szorgalmazók, a nők és férfiak egyenlőségét tagadók, a patriarchális családmodellt szorgalmazók, az egyén önkifejezésének szabadságát korlátozók ténykedése fölött, hiszen az emberi méltóság univerzális érték, amit a fundamentalista liberalizmus náci következetességgel hajt végre.

Durván fogalmazva, a lecsupaszított állítás annyit jelent, hogy a liberalizmus – kiváltképp szeptember 11 után –, harcos nácivá lett; ez volna hát a fundamentalista liberalizmus, biopolitika – mondják bármiféle liberalizmus ellenségei.

De rögvest elvethetjük azt a feltételezést, hogy Heller Ágnes azt sugallná, mintha a fundamentalista liberalizmusnak ez volna egyetlen kiútja. A liberális fundamentalizmus, Heller-féle változata, nem a biopolitika szókészletét használja (ha már „grammatika", nem az etno-nacionalizmus nyelve), sokkal inkább a republikanizmusét. A liberális fundamentalizmus nem az *oikosz*, hanem továbbra is a *politeia*, nem a hagyományos közösség, hanem a politikai közösség önmeghatározása. (A New York-i New School for Social Research egykori tanszékvezetője, Hannah Arendt így tanította volt, s úgy tűnik- Heller Ágnes nem csak a tanszékvezetést örökölte ott meg, de eszmeileg is elődje nyomdokain halad.)

De akkor mi marad? – tehetjük föl ismét a kérdést Heller Ágnesnek. Ha kiürül a liberális grammatika, az értékválasztó liberális politika pedig fundamentalizmusba hajlik, akkor van-é megoldásunk a tolerancia és szabadság mindig is alapvető kérdésére, azaz arra, hogy tűrhető-e a tűrhetetlen, jár-é szabadság a szabadság ellenségeinek?

Nos, Heller Ágnes részéről, itt egy érdekes válasz vár ránk. A kétségbeesés és a remény szülte válasz. Marad a várakozás. A történelmi színpad közepén áll egy szék, és valakire vár, arra, aki nem fog eljönni, mert nem jöhet el, hiszen, ahogy valaki beleül a székbe, többé már nem az, akit vártunk. A széket sem lehet kitolni a színpad közepéről, mert elpusztul a remény, megszűnik a várakozás, a színészek és a közönség szétszéledne. Mert az üres trónus a Messiásra vár, ahogy mi is. Ez Heller válasza a politikai filozófia számára.

Ezen a ponton bárki megvádolhatna, hogy egyszerűen azt mondom, semmi egyéb nem történt, mint hogy bizonyítottam, Heller Ágnes a marxista messianizmust váltotta föl egyfajta posztmodern csodavárással. Örvendeznének is Heller politikai bírálói az ő lelkükben.

Ám egyáltalán nem erről van szó. Heller ugyanis nem ül meredten és bámulja a középre kihelyezett széket, míg a káprázat fényében majd valóban megpillanthatja a Messiást. Inkább a modernitás-felvilágosodás foucault-i, kanti folytatását javasolja, a republikanizmusnak abban a szellemében, melyre már utaltam.

Michel Foucault, Baudelaire modernség-felfogását elemezve arra a következtetésre jut, hogy: „A modern ember Baudelaire számára nem az, aki föl akarja fedezni önmagát, titkait és rejtett igazságait; hanem az, aki megpróbálja *kitalálni* önmagát. Ez a modernség nem „felszabadítja az embert saját lényében", hanem arra készteti, hogy vállalja önmaga létrehozásának feladatát." (Foucault, 1991: 112.) A televíziós jósdák és asztrológia középkorra hajazó virágkorában a modernség eme meghatározása könnyen bizonyulhat a liberális 19. század kései illúziójának, hiszen az emberek jó része már nem akar önmaga kitalálásával vesződni, ellenben meggyőződése, hogy ő már egy kitalált fenség, aki saját titkait a Való Világot kukkolva igyekszik fölfedezni, s fölfedezett egyediségét haladéktalanul magára tetoválja.

Heller azonban számtalan helyen megtámogatja a modernségnek ezt az általa is vállalható foucault-i attitűdjét. A cigányságnak például ezt ajánlja: „Egyfelől a cigányság követheti a ma szomorúan divatos biopolitika," a „test átpolitizálásának" útját. Ebben az esetben fajnak fogja tekinteni magát, olyan csoportnak, amelynek testébe, génjeibe van írva közössége. Minthogy így, az

amerikai feketék egy tekintélyes részének módjára, ugyanazt a nyelvet, a faj, a vér, a gének nyelvét beszélné, mint egykori elnyomói és a mai gyűlölet felszítói, az eredménye előre látható lenne. A cigányság ezzel a választással egy önapartheidbe vonulna, melynek mezsgyéjén, majd dúlni fog, szokásos bájával, a fajháború. De van egy másik út is: az etnosszá a politikai és kulturális közösséggé válás lehetősége."

Heller nem veti föl azt a perdöntő kérdést, hogy ez a politikai közösség vajon milyen alapelveken nyugszik majd, s vajon milyen eséllyel lehet liberális politikai közösség, ahol a joguralom és jogbiztonság helyett a vezető teljhatalma, nem a jogtisztelet, hanem a nők elnyomása, nem az igazságosság, hanem a gyermekek kizsákmányolása a jellemző. Pedig egy-egy politikai közösségnek igencsak meglehetnek a maga politikai alapelvei és szokásai, „morális szövete" (Patrick Devlin – ha tetszik). Mi történik akkor, ha a multikulturális elismerés és tisztelet nevében megengedjük a gettósodást, öngettósítást?

Heller inkább érzi, mintsem kifejti, hogy a liberalizmus valamilyen lényegi, értékelvű meghatározása, ha nem is megfogalmazható, de legalább lehetséges. Kantnak az *Örök béke* egyik lábjegyzetére hivatkozik[194], ahol Kant azt mondja, feltételeznünk *kell*, hogy a szabadság és természet egyazon cél irányába hat; semmint, hogy önkényuraknak hízelegjünk, és ezáltal eláruljuk az emberi nemet. Elméleti elkötelezettség és értékválasztás így váratlanul és spontán módon egészen közel kerül egymáshoz. Az elmélet vélhetőleg föl kell, hogy adjon valamicskét logikai és elvi koherenciájából, ha politikai értelemben nem akarja kiszolgálni valamelyik fundamentalizmust (akárha liberálist), vagy netán valamilyen totalitarizmust. Hogy ez a megérzés mennyiben támasztható alá elméletileg is? Nagy kérdés, hogy egyáltalán alátámasztható-e? De politikailag lehet esetleg reményt keltő. A tolerancia pedig egyszerűen a goethe-i *Gemütlichkeit*, azaz türelmünk kedélyünkben kell, hogy megnyilvánuljon és nem a gondolkodásunkban, s nem is a politikában. Heller Ágnes itt lényegében elakad, s ha visszatérhetünk a Messiáshoz: Heller ábrázolásában megtudjuk, hogy néz ki a Messiás, pedig nem is létezik. S hogy ez igen vékonyka elméleti szempontból? Igen, az, de sokkal lényegesebb, hogy

[194] 14. lábjegyzet: „Úgy szeretnénk itt előtárni a természetet, ahogy valóban előtalálható, azaz szeretnénk bemutatni, mint valósulnak meg maguktól ama dolgok, melyeket, ha eszünkre hallgatunk, akár meg is tehettünk volna, ám amelyeket mégis elmulasztottunk megtenni." (Kant, 1997: 280.) Kant érvelésében a háború és béke nem áll szemben egymással, hiszen mindkettő a természet parancsa, amit – ha akarunk – józan ésszel beláthatunk.

milyen üzenetet hordoz a politikafilozófia, szűkebben pedig a liberalizmus számára. Nincs elvszerű megoldás a liberalizmus dilemmájára, csak politikai kísérletek vannak.

Egy új, a megszokott nyomvonalon haladó, de a liberális fundamentalizmus feltűnésével jelzett problémákat is kezelni akaró, közösségelvű, de mégis liberális tolerancia-politika kidolgozását, az emlegetett oxymoronnak, ha nem is föloldását, de legalább érthetővé tételét, a megoldás körvonalainak megrajzolását, Bassam Tibi professzor, szíriai–német vállalta magára, főleg a 2001. szeptember 11. sokkját követően és az erősödő iszlám fundamentalizmus (iszlamizmus) árnyékában.

Kiindulópontja ennek az megközelítésnek az, amit ő maga emel ki egy *Spiegel*-interjúban (Meyer és Schmidt, 2006): a tolerancia nem tévesztendő össze a kulturális relativizmussal, ami – olybá tűnik – egy igen elterjedt, hamis nézet a toleranciáról (fentebb már többször utaltam rá, amikor Montaigne-t, vagy a fundamentalista liberalizmus liberalizmus-ellenességét idéztem, s amit Geert Wilders „rózsaszín álomnak" nevezett).

Ez a sokkal inkább politikai, semmint elméleti javaslat egy konzervatív trükkel kerüli el a belső ellentmondásokat. Feltételezi (amit a szemérmes liberális szégyenlősen elrejt), hogy létezik a liberális közösségnek lényegi, de talán, ami ennél is fontosabb, kulturális definíciója és a tolerancia határait ott ugyanúgy meg lehet vonni, ahogyan ezt egy konzervatív érvelés tenné (Bassam Tibi ezt a „vezérlő kultúra", *Leitkultur* határának mondja). A fundamentalizmusok összeütközése akkor következik be, amikor „az emberek átpolitizálják kulturális hátterüket" – így Tibi, de éppen ezt teszi ő is. De Tibinek van egy érdekesebb, s a jelennel, különösképpen az USA-ban zajló rasszizmus-antirasszizmus, utcai ütközetekbe torkoló föllángolásával szorosan összefüggő meglátása is. Az iszlamisták (= átpolitizált vallás-kultúra), igen képzett és rendezői vénával megáldott vezetői, pontosan tisztában vannak avval, hogy ha az euro-atlanti kulturális térben rasszizmussal vádolják meg az „uralkodó kultúrát" (voltaképpen a saját, választott hazájukat), akkor az „uralkodó kultúra" kétségbeesetten és sietve lemond mindarról, ami saját hegemóniájára emlékeztetné a politikai közösséget, s éppen azért, mert hű akar maradni az emberi méltóság eredeti, liberális, univerzális eszméjéhez és önnön, Tibi szerint lejárt szavatosságúnak tekintett relativizmusához. Tibi állítja politikai ellenfeleiknek evvel világos, *par excellence* politikai üzenetet küldenek saját gyöngeségükről.

A muszlim hitű Bassam Tibi, a német professzor, aki – saját bevallása szerint – arisztokrata családfáját Mohamed prófétáig tudja visszavezetni, határozottan azt vallja, hogy a Nyugat becsapja magát, ha azt hiszi, hogy a muszlim világ eljutott volna Kant *Örök béke tervezetének* értő olvasatáig, más szóval a „demokratikus béke" koncepciójának elfogadásáig, ami a Nyugat (Európai Unió és az USA) egyik, ha nem is kizárólagos, politikai (és külpolitikai) meggyőződése (Tibi, 2004: 60, 79, 139–140.)[195].

Összefoglalva tehát, Heller mind a liberális emberjogi univerzalizmust és a semleges eljárásokban való hitet, mind a liberális fundamentalizmust kritika tárgyává teszi, s mindkettőt – különböző érvek alapján elveti. Az elsőt azért, amiért általában a közösségelvű kritikusok is, vagyis azért, mert nem képes a jó élet valamiféle meghatározását adni, mert megengedi a multikulturális politikai ostobaságot: a Salman Rushdie életére törő bérgyilkosokat nem lehet fölmenteni azért, mert „meg kell érteni más kultúrákat". A liberális fundamentalizmus pedig abban vétkes, hogy teljesen elveti a toleranciát, és így a liberalizmuson belüli önellentmondáshoz vezet. Végső soron, habár Heller álláspontja első látásra a liberális fundamentalizmus alakját ölti, de Heller Ágnes abban reménykedik, hogy a tolerancia és szabadság republikánus közössége mégis, talán (?), lehetséges. Abban és csakis abban az esetben, ha föladjuk az elméleti koherenciát és lemondunk a végső meghatározásokról, viszont vállaljuk a politikai megoldást és határozott értékválasztást. Ez esetben valóban megtalálhatjuk a politikai és kulturális együttélés polgári közösségét, aminek megalakulása politikai szándék eredménye lehetne, noha éppen ez az, aminek esélye ma végképp elmúlónak látszik. Nem véletlen, hogy Bassam Tibi a német politikai közösségre vonatkozóan fogalmazza meg[196] – fölöttébb vitatott[197] – javaslatát, amit nyugodtan fölfoghatunk úgy, mint a '60-as-'70-

---

[195] Egészen hasonló gondolatokat fogalmaz meg az arab származású, maronita keresztény, francia nyelven író, Amin Maalouf, a Francia Akadémia tagja. Hivatkozva a Felvilágosodásra, azt mondja, a kereszténység nem csak alakította Európát, de Európa is alakította a kereszténységet. Így jött létre Európában, Condorcet 18.századától a II. világháború végéig tartó hosszú-hosszú folyamatban a „morális hatalmi egyensúly" állapota (politikai fegyverszünetnek is nevezhetnénk) egyház és állam között. *Ez* a Felvilágosodás hiányzik az arab, muszlim világban; ez az, aminek hiányát hátrányként, elmaradottságként érzi ez a világ, s vad *ressentiment*-el válaszol: még nem írták alá a modernitás „tolerancia-megállapodását" *(protocole de tolérance)*, noha korábban és éppen az európai keresztény fundamentalizmussal ellentétben, gyakorolták a toleranciát (Maalouf, 1998: 79.).

[196] Lásd: Tibi, 1998.

[197] Lásd ennek (egyik) összefoglalóját: Stein, 2008. A tanulmány így kezdődik: „Egy liberális állam alapkérdése, hogy a sok egyediből, hogyan lehet egészet kovácsolni (integrálni)..." A tanulmány

es években politikai konszenzussal létrejött, kanti vételésű, „alkotmányos patriotizmus" *(Verfassungspatriotismus*[198]*)* megújítási kísérletét. A liberális fundamentalizmus republikánus esélyeiről a német kísérlet hirdet majd eredményt.

Irodalom

Akkermann, Tjitske (2005): Anti-immigration parties and the defence of liberal values: The exceptional case of the List Pim Fortuyn. *Journal of Political Ideologies*, X. évf. 3. sz. 337–54.

Bretter, Zoltán (2004): *Politika a határon*. Budapest–Pozsony, Kalligram.

Bruff, Ian (2003): The Netherlands, the Challenge of Lijst Pim Fortuyn, and the Third Way. *Politics*, XXIII. évf. 3. sz. 156–62.

Damhuis, Koen (2019): *„The biggest problem in the Netherlands": Understanding the Party for Freedom's politicization of Islam*. https://www.brookings.edu/research/the-biggest-problem-in-the-netherlands-understanding-the-party-for-freedoms-politicization-of-islam/.

Eyerman, Ron (2011): *The Cultural Sociology of Political Assassination: From MLK and RFK to Fortuyn and Van Gogh*. Palgrave Macmillan.

Feinberg, Joel (1990): *Harmless Wrongdoing*. Oxford University Press.

Foucault, Michel (1991): Mi a Felvilágosodás? In *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*, Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete.

Heller, Ágnes (1997): *Életképes-e a modernitás?* Budapest, Latin Betűk.

Kant, Immanuel (1997): Az örök békéről. In *Történetfilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós. Budapest, ICTUS, 255–311.

Koopmans, Ruud, Paul Statham, Marco Giugni, és Passy Florence (2005): *Contested Citizenship – Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

címe tökéletesen kifejezi jelen írás paradox kérdéseit is: „Létezik-e multikulturális vezérlő kultúra (Leitkultur) mint alkotmányos patriotizmus?"

[198] A fogalmat, „alkotmányos patriotizmus" 1979-ben, Dolf Sternberger alkotta meg, amit azután sokan átvettek, másokhoz mellett Jürgen Habermas. A republikánus hazaszeretet (alkotmányos patriotizmus) a nacionalizmussal szemben kívánt alternatívát állítani és a II. világháború utáni Német Szövetségi Köztársaság identitásának az alapját képezte. Lásd: Sternberger, 1990.

Kristol, Irving (1971): Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship. *New York Times Magazine.*

Maalouf, Amin (1998): *Lés identités meurtrières.* Grasset and Fasquelle.

MacIntyre, Alisdair (1999): *Az erény nyomában.* Budapest, Osiris.

Meyer, Cordula, és Caroline Schmidt (2006): „Europeans Have Stopped Defending Their Values". *Spiegel International.* https://www.spiegel.de/international/spiegel/interview-with-german-islam-expert-bassam-tibi-europeans-have-stopped-defending-their-values-a-440340.html.

Raphael, D.D. (1988): The Intolerable. In *Justifying Toleration*, szerk. Mendus Susan. New York, Cambridge Univeristy Press.

Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete.* Budapest, Osiris Kiadó.

Ripstein, Arthur (2010): *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy.* Harvard University Press.

Sandel, Michael J (1981): *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge, Cambridge University Press.

Stein, Tine (2008): Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? *Leviathan*, XXXVI. évf. 3. sz. 33–53.

Sternberger, Dolf (1990): *Verfassungspatriotismus – Band X der gesammelten Schriften.* szerk. Peter Haungs. Frankfurt am Main, Insel.

Tibi, Bassam (1998): *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft.* München, Bertelsmann.

——— (2004): *Der Neue Totalitarismus.* Darmstadt, Primus Verlag.

Michael Ignatieff

Schmidt Mária egyik szemét Soros Györgyre, másikat Orbán Viktorra szögezte és intellektust megvető bátorsággal kirohant Michael Ignatieff ellen.[199] Ignatieff jelenleg a Közép Európai Egyetem (CEU) rektora, harvardi professzor, korábban a kanadai Liberális Párt vezetője és országgyűlési képviselő. Létezésével még a művelt publikum sem volt eddig tisztában; segítünk.

A történelmet végképp eltörölni…

„Ami '89 – '90-ben nálunk és a térségben, a csodák évében történt, az egy olyan antikommunista forradalmi hullám volt, amiben a nép fellázadt a kommunizmus, és a szovjet megszállás ellen, szabad választásokat és demokráciát követelve. A Szolidaritás, és Orbán igen, de Havel nem állt ennek az elemi erejű népmozgalomnak az élén. Szerepét az értékeli fel Ignatieff és a többi liberális számára, hogy később, már cseh elnökként, legfontosabb lapjuk, a *New York Review of Books* többször is lehozta írásait." mondja Schmidt Mária és mi készséggel elhisszük neki, hogy 25 éves korában inkább a főigazgatói pálya reményében szabadúszott, s nem olvasta Havelnek az 1978-ban megjelent, a „Hatalom nélküliek hatalma" című forradalmi írását (nem a *New York Review of Booksban* jelent meg). Vacláv Havel, az utolsó csehszlovák majd első cseh köztársasági elnök, ennek az írásnak és egyéb ellenzéki tevékenységének köszönhetően 1979 és 1983 között börtönben ült. Meg tudjuk azonban érteni Schmidt Mária képtelen állítását, ha azt eredménnyel kecsegtető történelemhamisításnak fogjuk föl, s a történelem aktuális végpontjának tekintett Orbán Viktor felől, időben visszafelé haladva kezdjük a történelem menetének egy sajátos ívét megrajzolni, hogy az szükségképpen célratartó, azaz NER-re tartó legyen. Nyilvánvaló, hogy '89 – '90'-ben nem „lázadt fel a nép",

[199] „A nyitott társadalom és a liberális forradalom" *Látószög* blog, február 3: http://latoszogblog.hu/blog/a_nyitott_tarsadalom_es_a_liberalis_forradalom.)

legföljebb várakozó és olykor támogató kíváncsisággal szemlélte a *Záróra* című műsor szakállas filozófusainak magyarázatait a kívánatos jövőről, közben pedig halkan Kádár János országát kívánta magának Kádár János országlása nélkül, mellesleg pedig azt, hogy a Gorenje megvásárolásához ne kelljen a nagymamát zaklatnia. Még ha ebben a formában túlzásnak is érezzük, de az, amit Antall József mondott – „tetszettek volna forradalmat csinálni", közkeletű belátása volt annak, ami ma már közhely a korszak leírását tekintve, azaz, hogy legföljebb „jogállami (liberális) forradalomról" lehet szó, az 1990-es első szabad választásokat viszont a Kádár-rendszer folytatásának ígéretét hordozó MDF nyerte meg.

A legnagyobb tömegmegmozdulás, a „négyigenes" népszavazás volt, amit az SZDSZ kezdeményezett, és csatlakozott hozzá a liberális Fidesz, a Független Kisgazda-, Földmunkás- és Polgári Párt (a Torgyán előtti FKGP, melyben Prepeliczay István vitte a liberális vonalat), a Magyarországi Szociáldemokrata Párt (MSZDP), amelyik a liberális ellenfele kívánt lenni az MSZP-nek. Az SZDSZ és a liberalizmus bármilyen formájának kiiktatása a Fidesz saját történetéből és általában véve az általános történelemből, a hivatalos Fidesz–propaganda fontos törekvése, és a kimúlt pártnak az emlékét csak azért nem kell végképp eltörölni, sőt, ébren kell tartani, mert remekül megfelel az illiberális demokrácia mitikus ellenségének szerepében.

Orbán Viktor tehát azért nem állhatott a tömegmozgalom élén, mert ilyen nem létezett, és annak, ami létezett, nem ő volt a vezére.

Közismert tények ezek, de ellenükben Schmidt Mária torzító látásmódja az egyentankönyvek korában a siker teljes reményével kecsegtet, ugyanakkor erősen emlékeztet a marxista-leninista történelemszemléletre, ahol a történelem beteljesülése az elkerülhetetlen proletárforradalom.

Modern változatában, 1990-ben, Francis Fukuyama a Hegel–Marx–Kojève-vonalon eljut a történelem végéhez, ami a liberális demokráciában teljesedik ki, Schmidt Mária, ugyanezen az úton haladva az illiberalizmushoz jut el, s a liberalizmustól mentes tekintélyelvű uralomban fedezi föl a történelem végét. Ahogy Hegel 1806-ban Napóleonban a világszellem megtestesülését látta belovagolni Jénába, ugyanúgy látják a magyar bonapartisták: hősük Isten rendelését teljesítve hajtja uralma alá a világot.

A tekintélyelvű uralom cinkosaként Schmidt Mária ciklonként, azaz gondolkodás, ne adj' Isten, a tényszerűségre törekvés legapróbb jele nélkül söpri félre az útból mindazokat, akik e történelemfilozófia diadalmenetének áhitatát holmi liberális akadékoskodással megzavarnák. Különösen Václav Havelnek

kell történelemfosztásban bűnhődnie, vélhetőleg azért, mert egyszer azt találta mondani 2002-ben: „Ha ez az ember [Orbán Viktor] még egyszer hatalomhoz jut, Isten óvja Magyarországot, de még Európát is." (2005-ben pedig ezt nyilatkozta a *Sme* című pozsonyi lapnak: Lech Kaczyński elnöksége vagy Orbán Viktor visszatérése révén fojtó légkör uralhatja el Közép-Európát.)

Ignatieff, a rém

Michael Ignatieff könnyű célpont – de nehéz préda. Most tekintsünk el az olyan apró, hamiskártyáshoz illő trükköktől, ahogy Schmidt Mária a nemzeti tragédia színrevitelének első felvonását kezdi: Michael Ignatieff, ez a kanadai liberális és harvardi professzor honnan tudhatna bármit is a mi sanyarú kommunista sorsunkról?

Ha Schmidt Mária csak belelapozott volna Ignatieff *Blod and Belonging* (Penguin Canada, 1993) című könyvébe, akkor ilyet nem kérdez, bármenynyire feszíti kebelét a kádári elnyomás fölött érzett honfibú (ugye, ez az a korszak, amikor Schmidt Mária boldogtalanul szabadúszott, viszont úgy emlékezik vissza, mint a női egyenjogúság kívánatos korszakára, amikor mindenkinek dolgoznia kellett). Akkor tudhatta volna, hogy Ignatieff apja, diplomáciai szolgálatban Jugoszláviában dolgozott az ötvenes évek végén, hatvanas évek elején, gyereke pedig idejekorán találkozott a titói különutas diktatúrával és a mindmáig enigmatikusan sikeres jugoszlávizmussal, térdelt szarajevói mecsetben, érzékelte a boszniai mélyszegénységet, és látta, ahogy szülei a börtönben sínylődő Milovan Djilas *Az új osztály* című, kommunizmust kritizáló könyvét rejtegetik. (Később, 1993-ban, amikor Ignatieff személyesen találkozik Djilassal, a vele folytatott beszélgetésből kiemeli az alapgondolatot; egy demokratikus tradíciók nélküli társadalom töltötte ki a posztkommunista űrt, a Nyugattól folyamatosan elszenvedett üldözés mániája és a nemzeti nagyság illúziója által szorongatva.)

Az életrajzi vonatkozásokon túl, Ignatieffnek ez a könyve voltaképpen éppen annak vizsgálatáról szól, amit Schmitt Mária szándékosan nem is akar érteni. A kommunista és posztkommunista tekintélyelvű uralmak és nacionalizmusok bénító hasonlóságáról. Azért bénító, mert – ahogy Ignatieff fogalmaz (mi pedig nyugodtan általánosíthatunk) –, van valami elkeserítő abban, ahogy a szerbek és horvátok újra és újra a történelmi múltjukat élik meg, s ebből

a monoton körforgásból nem tudnak kilépni, hogy végre a jelenben kezdjenek élni. „Az agresszió a tagadással kezdődik és az erőszak gyökere a bűntudat. Egy olyan nemzet, amelyik nem tudja elutasítani a fasiszta múltat, fasiszta jövőre ítéli önmagát." Mindez pedig abban a leghétköznapibb gyávaságban gyökerezik, amikor a múltról kezdünk hazudni (lehet, hogy Schmidt Mária mégis olvasta a könyvet, csak tagadja?). Természetesen Ignatieff Havelre utal. „Igazságban élni" lehet, hogy nem pusztán az egyéni moralitás legelső parancsa, hiszen egyszerűen belebetegszünk a hazugságba, hanem nemzeti egészségügyi útmutatás. Hozzátehetjük, akár Bibó Istvánra is hivatkozhatott volna, aki a félelmek és hazugságok végső hatásaként diagnosztizálja a nemzeti hisztériát.

A kelet-közép-európai és balkáni társadalmak sorsát az pecsételi meg, hogy az egyszemélyes uralom áldemokráciája a nacionalizmuson keresztül érkezik meg a posztkommunista társadalmakba, anélkül, hogy ezek korábban megismerték és megbarátkoztak volna a demokratikus politika kispolgári unalmával. Folytatva gondolatmenetét, olybá' tűnik, hogy a lázas nacionalizmus az egyetlen grandiózus eszme, amiben a történelem perifériáján tengődő, visszamaradt, szegény, másodosztályú nemzetek mégis meglelik a kiválóság és önazonosság vigaszát.

Michael Ignatieff azonban nem csak a kommunizmust, a posztkommunizmust, a nacionalizmusokat és a régiónkat érti jól, de olyan liberalizmust képvisel, mellyel szemben a megszokott támadások hatástalanok, ugyanakkor maguknak a liberálisoknak a számára is korrekciós lehetőséget kínálnak. Röviden úgy foglalhatnánk ezt össze, hogy nem a jogvédő (noha azt nem elvető), hanem a humanisztikus liberalizmus mellett sorakoztat érveket.

„Azt mondom, kell, hogy legyen egy tisztességes és humánus társadalomnak közös, a jóról alkotott nyelve. Azok a társadalmak, melyekben élünk, s melyekben a jogok nyelve érvényesül, nem tudják kifejezni az emberi jó megfogalmazásához szükséges erényes cselekvés azon dimenzióit, melyek a cselekvés jogi formái és polgári kötelességei által meghatározhatatlanok." (Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Picador, 1984.)

Az embereket nem csak, és talán elsősorban nem is a szabadság vagy boldogság érdekli, de emberi lényekként is vannak szükségleteik. A nyugdíjasok boldogok, ha megérkezik az Erzsébet-utalvány karácsonyra, de emberi méltóságuk tudatát és önbecsülésüket ez még nem pörgeti föl, főleg, ha rájuk az egész társadalom, mint eltartandó nyuggerekre tekint. Az adminisztratív rutin szenvtelenül őrlő kerekeit a gesztusok, a humanizmus megnyilvánulásai lassíthatják valamelyest, miközben nem válhatnak maguk is szervezett rutinná.

Némi öniróniával kérdezem, ez volna tehát az „emberarcú liberalizmus", amit a hazai liberálisoknak nem sikerült teoretikusan és főként gyakorlatban eredményesen megragadniuk? Ignatieff azonban már nem tud hullákon segíteni, ezért Schmidt Mária egészen alantas kirohanása, melyben liberalizmust, Ignatieffet, Sorost, SZDSZ-t egy kalap alá vesz, voltaképpen primitív gyűlöletbeszéd, amit, ha egy Jobbikos mondott volna, simán lenáciznánk.

Schmidt Máriát nem szeretnénk intellektuális kíváncsisággal hírbe hozni, azonban az előszobai (Orbán előszobájára gondolunk) történészt ezúttal mégis megrovás illeti, mert nem vette észre, hogy Ignatieff olykor éppen, hogy a szűklátókörűnek érzékelt emberjogi liberalizmus kritikusa és finom elemzője.

„Az emberi jogi aktivizmus antipolitikai színekben festi le magát, ami az egyetemes morális követelmények nevében a politikát legitimitásától fosztaná meg, jelesül az emberi lényekkel szembeni visszaélés ideológiai, szektariánus igazolásától. A gyakorlatban azonban részrehajlás nélküliség és semlegesség éppoly lehetetlen, mint az egyetemes, mindenkit egyenlően érintő emberi jog. [...] Következésképpen az eredményes emberjogi aktivizmus szükségképpen részlegességet és politikai állásfoglalást jelent."[200] Ebből pedig éppen az következik, hogy az emberjogi aktivizmusnak igenis érdemesebb „még politikaibbá" válnia, hogy figyelembe vehesse azok valódi érdekeit, akiket képviselni szándékozik.

Az univerzális emberi jogok alkalmazásának vannak belső ellentmondásai, melyek korlátokként jelentkeznek. Az emberi jogok egyetemessége megtörik a szuverenitáson, ami egyetlen hatékony biztosítéka is egyben. Az Egyesült Államok alkotmánya az emberi jogok erős garanciáit nyújtja az amerikai állampolgároknak, akik némelyikébe aztán vígan eresztenek pár ezer voltot. A függetlenségért és saját államért küzdő fölszabadítási mozgalmak boldog társutasai az emberi jogoknak, mindaddig, míg elérik a kitűzött célt, hogy aztán az állami szuverenitás védvonala mögött vígan mészárolják honfitársaikat. Az emberi jogok politikai jogok, amennyiben kikényszerítésük csakis politikai úton, netán fegyveres erővel lehetséges, ami nyilván ellentmond önnön morális kiindulópontjuknak.

Ignatieff elméleti munkásságának egyik vissza-visszatérő motívuma az emberi jogok politikai és kulturális határainak vizsgálata. Az „emberarcú liberalizmus" morális fellengzőség nélküli, realista, politikai liberalizmus, ami

[200] *I. Human Rights as Politics* – The Tanner Lectures on Human Values, Princeton University, 2000.

merőben eltér ennek a fogalomnak a John Rawls által adott, szerződéselméleten alapuló spekulatív meghatározásától. És attól, amit – *mutatis mutandis* – a hazai liberalizmus, Ronald Dworkinra alapozva, jobb pillanataiban képviselt.

Michael Ignatieff kanadai, s ez inkább távolítja az amerikai hagyománytól, közben pedig közelíti az európaihoz. Ez azt is jelenti, hogy sokkal világosabban látja a mi közvetlen régiónk problémáit, halálos belső ütközéseit. A humanitárius segélyezés borzalmas dilemmája mintegy kimerevítése föloldhatatlan ellentmondásainknak. A kilencvenes évek elején Boszniában, a civil szervezetek önzetlen munkásai, vagy segítenek az embereknek elmenekülni a háborús övezetből, és akkor maguk is az etnikai tisztogatás kiszolgálóivá válnak, vagy szétosztva az élelmiszer-segélyeket, a mészárosok számára hizlalják az embereket.[201]

Történelmi perspektívában döntéseink a rossz és a rossz között válnak aktuálissá és a megváltás mindig elveszejt.

[201] „Mission Possible?", *New York Review of Books*, 2002. 12. 19.

TGM háromszor

A: A tőke metafizikai töke

Tamás Gáspár Miklós (továbbiakban: TGM) baloldali fordulatát eleddig csak az önfelkent baloldalon vették annyira komolyan, hogy jobbára elutasítsák. Arról szól ez az elutasítás, hogy ki is képviseli a hiteles baloldalt?

Baloldalon nem ritka az ilyen szekta-, frakció-, szárny-, klánvita. Sőt, ha jobban megnézzük a szocialista-kommunista ideológia keletkezésének korszakát, a 19. század utolsó harmadát, azt látjuk, hogy nem csak a két fő riválisa, a marxizmus és anarchizmus vetélkedik egymással a munkásmozgalom egyetlen és kizárólagos ideológiája cím elnyeréséért, de ott vannak a fabiánusok, a blanquisták, vagy a német katedra-szocialisták. A baloldal eszmetörténete sokszor a legvalóságosabban is véres ideológiai leszámolások története, melyről legtöbbet talán Trockij tudna mesélni.

Azonban még a baloldali blokkon belüli megnevezés is gondokat jelent. Választhatunk a következők közül: TGM „baloldali kommunista", ami jelzi, hogy a „létező kommunizmus", sztálinizmus, bolsevizmus, vagy „reálszoc," ahogy TGM gyakran nevezi, nem volt baloldali, s éppen evvel szemben kell egy autentikus baloldali platformot birtokba venni; „független baloldali", ami legalább ugyanazt a belső ellentmondást hordozza, mint az előbbi és jelzi, hogy nincs az a baloldali párt – kiterjesztve: intézmény –, mely jó szívvel megtűrné az ilyen beállítódottságot, azt, amelyiknek hazája a spontaneitás, politikai értelemben mondjuk a tanácsuralom; „gyakorlati szocializmus", mely nyilvánvalóan nem „reálszoc", nem „valaha létezett-mégsem igaz szocializmus", hanem az elméletet a gyakorlatba átültető, s következésképpen mindennemű elméletieskedő-osztályáruló (pl. Bad Godesberg) szociáldemokráciával radikálisan szembenálló *praxis*.

„Politikai álláspontom a baloldali, közelebbről az anarcho-szocialista-szindikalista hagyományhoz kapcsolódik. [...] tudom, hogy az ún. marxista világnézeti hegemónia majd négy évtizede alatt az a hagyomány nagyrészt feledésbe merült, csak pár kósza babona szállong felőle. Aki megtisztel azzal,

hogy esszémet végigolvassa, aligha fogja a *nem létező* szocializmusra kiterjeszteni történetileg indokolt szkepszisét a baloldallal szemben; viszont újabb kételyekre nyílik módja; mindent el fogok követni, hogy Alexis de Tocqueville és Benjamin Constant érveit ne hozhassa föl nézeteim ellen." Szokatlanul világos beszéd ez a 24 évvel ezelőtt megjelent *A szem és a kéz* című (AB Kiadó) esszé előszavában. Először is leszögezi a maga álláspontját úgy, hogy besorolja magát egy, ma már alig létező hagyományba. Egyúttal pedig azt mondja, hogy éppen ama elfeledett hagyományt kívánja újjáéleszteni. Baloldaliságát elhatárolja mind a marxista beütésektől, mind a *„nem létező szocializmus"* álbaloldali ideológiájától. S ha valaki azt mondaná, hogy mindez logikusan a liberalizmushoz vezetne (annak Tocqueville képviselte arisztokratikus és Constant képviselte emberjogi változatához egyidőben), akkor éppen ettől érdemes elhatárolódni. Nem tisztem most a 80-as évek eleji kísérlet sikeréről nyilatkozni. Ám az több mint föltűnő, hogy TGM jó húsz év múltán épp ott veszi föl a fonalat, ahol annak idején elejtette.

Ennek ellenére bevett közhely, hogy TGM olyan gyakran váltogatja ideológiáit, mint mások a zoknijukat. Ezt a közhelyet maga Tamás Gáspár Miklós terjeszti, amikor ilyen-olyan elmúlt, s így utólag, tévesnek ítélt politikai, meggyőződésbéli korszakairól beszél. (Például: „A rendszerváltás idején – amikor én még őszinte hittel liberális voltam, némi tory beütéssel…"[202] De ne engedjük magunkat megtéveszteni. Amikor például sétapálcás tory korszakát élte, akkor tulajdonképpen Karl Kraus bőrébe bújt. Az arisztokrata konzervativizmusra azért volt szüksége, hogy amint Kraus tette volt, megtagadhassa, és aztán valamilyen perverz hitelességgel a „szegényekről" beszélhessen. TGM liberális korszaka merő látszat. Ő a demokratikus ellenzék tagjaként egyfajta protoliberalizmust képviselt maga is, egy liberalizmust megelőző kvázi-ideológiát, melybe jó adag anarchizmus vegyült, nem volt koherens gazdaságpolitikája, s egyik legerősebb irányzatát a civil SZETA alkotta. Tamás Gáspár Miklós zsigerileg és őseredeti állapotában baloldali. Kérjük, fogadják őt szeretettel azon az oldalon. Ha másért nem, hát legalább azért, hogy jól lágyékon rúgja a tőkét.

TGM-et azonban a baloldal nem érti (kivéve Szili Katalint, akinek honlapján előkelő helyen szerepel), alkalmasint közéletünk egésze sem gyakran, de ami a legfőbb fájdalom, az a közönség sem, melynek bevallottan ír. Nem egészen proletariátus-barát szóhasználatán kívül (to say the least) TGM

[202] Lesz-e magyar szociáldemokrácia. *ÉS*, XLVII. évf. 10. sz.

meg-nem-értésének okáról Krausz Tamás (a baloldali pantheon ügyeletes őre) a következőket írja: „TGM egy olyan búvópatakot tár föl, amelyből önmagában soha nem lesz folyam, mert a többi patakot vagy folyót egyszerűen elrekeszti, vagy a vizeket olyan erősen megszűri, sterilizálja, hogy a végén alig marad valami. Sem elegendő víz, sem elegendő élővilág." Azaz TGM eszmetörténeti rekonstrukciói, lett légyenek azok liberálisok, konzervatívok vagy mostanság, úgymond, baloldaliak, egy meglehetősen önkényes, mondhatni énépítő történet stációi. Előbb ennek az énállításnak a stiláris, esztétikai, kultúrtörténeti forrásvidékét kutatjuk föl, majd néhányat szemügyre veszünk az építőkockák közül: az államkapitalizmust, a tanácsuralmat, a populizmust…

Források

Egyik, s nem is akármilyen helyen („Búcsú a jobboldaltól?") TGM Nathalie Sarraute-ra hivatkozik, akinek a *Gyanú korszaka* című művének címét valamilyen szimbolikus, a mai korunkat valóban leíró elmélkedésnek állítja be. Sarraute ebben az írásában az 50-es, 60-as évek francia „új regény"-ének szerkeszt ideológiát. Csak nagy nehezen fedezhetjük föl benne a nagy világtörténeti perspektívát, melyet TGM játszi könnyedséggel elénk vet. S mégis.

„Napjainkban önmagukat még mindig regénynek nevező művek egyre magasabbra csapó hullámai öntik el az embert, és ezekben a művekben egy körvonal nélküli, meghatározhatatlan, megragadhatatlan, láthatatlan lény, egy névtelen „én" bitorolja a főhős helyét, és a díszhelyre tör, holott voltaképpen *semmi* – többnyire nem egyéb, mint magának a szerzőnek visszfénye. A főhőst körülvevő személyek, akiknek nincs saját létük, immár látomások csupán, álmok, rémképek, ennek a mindenható „én"-nek modalitásai vagy függvényei."[203] *Mutatis mutandis* mindez távolról sem csak a regényre, hanem az írásra, no meg egyfajta modern életérzésre általában is vonatkoztatható, s Tamás Gáspár Miklósra különösképp. Mint már fönntebb jeleztük, a munkástanácsok létrejötte és uralma az „új regénybéli" *Én*-re hajaz, amennyiben sem ez, sem az nem „fix und fertig" (Ernst Däumig, a német munkástanácsok teoretikusa jellemezte így a tanácsokat, mondván, hogy ezek a forradalmi kor gyermekei, s létük minden pillanatában a helyzethez kell, hogy alkalmazkodjanak).

Hát igen: „Itt a fogalmak valóságos meggyanúsításával van dolgunk…" írja TGM Lenin szónoklatairól. S mi mást lehetne elmondani TGM-ről, ha nem

[203] *A francia „új regény"*. Európa, Budapest [é.n.]

ugyanazt, jelesül, hogy életművének egy része nem más, mint az általa nekünk tulajdonított fogalomhasználatunk (polgári szókincsünk) folyamatos – és néhanapján rendkívül goromba, vaskos – gyanúba keverése. „A fő elem a változás: semmit sem meghagyni régi kötelékeiben, fellazítani a szavak értelmét, támadásra indulni az elmélet (megállapodott, stabil, establishment-szagú, tehát) sima felülete ellen." (Uo.)

Leninnel egybecsengően korszakunkat TGM a gyanú korszakának látja, ahol a dolgok mögött egy másik, rejtett valóság igazi vastörvényei uralkodnak és ez egyesek kötelességévé teszi a „nagy leleplezést". „A politikában az emberek mindig is az ámítás és önámítás együgyű áldozatai voltak és maradnak, amíg meg nem tanulják, hogy bármely erkölcsi, vallási, politikai, szociális frázis, nyilatkozat, ígéret mögött fel kell fedniük egyik vagy másik osztály érdekeit."[204]

Ha már ilyen nagy haszonnal forgattuk, olvassunk még bele TGM első könyvébe. A „Jobbágyok panaszai" szintén tartogat meglepetéseket (köszönet Keszthelyi András barátomnak, hogy még emlékezett és engem is emlékeztetett erre az írásra, mely immáron 32 éve jelent meg!). Ha ezt a zseniális kis szösszenetet a mai TGM-re alkalmazzuk, akkor hirtelen megvilágosodik előttünk szerzőnk rejtett és hihetetlen következetessége. TGM célja ezek szerint egy olyan metanyelv megteremtése, mely meghaladja az elnyomónak tekintett „hivatalos" nyelvet: a rendszerváltás hamis kompromisszumainak, de leginkább elitizmusának nyelvét; a globalizálódó kapitalizmust, mint a neolib-neokon-neoszoc összeesküvés nyelvét, mely a középkori latinhoz hasonlít – semmit sem lehet *leírni* más nyelven, minden egyéb megszólalás lényegében és születése pillanatában eleve érvénytelen. TGM nem a globalizálódás latinját beszéli, hanem egy olyan nyelvet, mely alternatív valóság megteremtésére tör. Éppen ezért tűnik oly forradalminak és olykor értelmetlennek is.

Mert gyakran értelmetlen az, amikor valami kizárólag önmagát magyarázza.

A nyelv nem – nem pusztán – a gondolat kifejezése, hanem maga a gondolkodás folyamata. A TGM számára gyakran példát adó Karl Kraus célja is, ahogyan TGM-é is, az emberek „dezsurnalizálása", azaz szinte erőszakos megfosztása a zsurnalizmustól, a felületes, bulvárba menekülő erkölcsi nemtörődömségtől. Karl Kraus azt vallotta, hogy a szó és gondolat szükségképpeni

[204] V.I. Lenin: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. In. *Válogatott művei*, Budapest, Kossuth, 1952. 56. Inkább azt mondanám, Lenin, a 20. század másik nagy populistája, Goebbels módjára, voltaképpen egyszerűen csak lenézi hallgatóságát.

kapoccsal kötődik egymáshoz, s a szó nem pusztán kerete a gondolatnak, olyan vélemény, melyet voltaképpen a társadalom követel meg az embertől. Kraus számára a világ legnagyobb problémája a vesszők pontos elhelyezése volt egy szövegben. Thuküdidésztől Esterházy Péterig nyomon követhető az a hagyomány melybe mind Karl Kraus, mind pedig TGM elhelyezi önnön nyelvfilozófiáját, mely röviden így summázható: a nyelvhasználat morális kérdés. TGM ezt meg is fogalmazza: a szépérzék az erkölcsi intuíció kiindulópontja (Ez viszont tisztán kantiánus álláspont, ahogy erről Hannah Arendt egykor értekezett volt, aki Kant politikafilozófiáját az *Ítélőerő kritikájá*ból próbálta kiolvasni.)

Államkapitalizmus

„A tőkés rendszer ellenfeleinek nincs mit siratniuk az 1989 előtti rezsim bukásán. Több okból sem. Először is, »a létező szocializmus« (amint azt többször volt szerencsém kifejteni, s nemcsak nekem) a bérmunkán, a munkabéren, az árutermelésen, a pénzen, a tőke és a munka elválasztásán, munkamegosztáson, egyenlőtlenségen és társadalmi kiváltságokon alapuló rendszer volt, tehát a legtöbb tekintetben: kapitalizmus, természetesen persze *államkapitalizmus*" – mondja TGM.[205]

TGM így folytatja: „a magántulajdon megszűnése a szovjet rendszerű országokban puszta illúzió. A magántulajdon – a római jog alapján, amelynek érvénye egyetlen ún. »szocialista« országban se szűnt meg – a birtoklás föloldhatatlan abszolútságát jelenti, ahol a tulajdon működtetése (munka) révén senki nem szerez tulajdonosi (rendelkezési és elidegenítési) jogosítványokat. A dolgozók szemszögéből közömbös, hogy a termelőeszközöket magánszemély, befektetési vagy nyugdíjalap, bank vagy a sztálinista állam »tulajdonolja«, hogy ezt a szörnyű, magyartalan igét használjam. Az ún. »létező szocializmusban« a kizsákmányolás alapvető társadalmi ténye fönnmaradt."

Az elmondottakból a következő képlet látszik kibontakozni.

A magántulajdon nem szűnt meg a „létező szocializmusban", a folyamatosan érvényben lévő római jog alapján (sic!) a magántulajdon voltaképpen megmaradt, hiszen az állam csak működtette azt, de el nem idegeníthette. S ebből következően a tőkés (!) kizsákmányolás is változatlanul fönnmaradt. Ebben a képletben csak egyetlen hiba van, jelesül, hogy kimarad belőle az államosítás

[205] Az utak elváltak – még egy válasz Kis Jánosnak. *Népszabadság*, 2005. 11. 06.

jogi aktusa, mely mintha mégis csak megszűntette, az egyébként valóban érvényben lévő római jog alapján, annak rendje és módja szerint, a magántulajdont. Elegendő volna azonban egyszerűen csak ennyit mondani: a dolgozók szemszögéből édes-mindegy, hogy ki a kizsákmányoló, légyen az állam vagy tőkés.

TGM – anélkül, hogy nyíltan megvallaná – egy igen régi vitából veszi át saját álláspontját. Íme egy hosszabb idézet, azokról a gyökerekről, melyekre most TGM rátalált: „A könyv megmutatja, hogy a szovjet forradalom tulajdon- és hatalommegosztási alterációi nem szüntették meg a *többlet* alapvető szervezetét, azt az utat, amelyen a szovjet embereket termelőkre és a többlet elsajátítóira osztották… Az ipari többlet megszervezése a Szovjetunióban, a szovjet gazdaságpolitika alapvető fókusza, egész történetén át kapitalista maradt. A Szovjetunió a kapitalista osztályszervezet formáját magánkapitalistából államkapitalistává változtatta. Például az ipari munkások által termelt többlet felosztását kisajátító igazgatók magántestületeinek helyét állami hivatalnokok, mint kisajátítók foglalták el. Az ipari munkások tömege által megtermelt többletet, akárcsak 1917 előtt, mások sajátították el utóbb mások számára. Úgy véljük, a Marx munkásságát alkotó központi lényeget, az osztályelemzést az utána következő marxista hagyomány nagyjából elveszítette… A marxista elméletek a tulajdon és hatalom fogalmaiban határozták meg az osztályt… Mivel mi tagadjuk az osztály olyan fogalmát, amely a tulajdon és hatalom megosztására épül, és ehelyett a többlet meghatározását alkalmazzuk, a kapitalizmus és szocializmus konfrontációjának meghatározása és a Szovjetunió történetében való megtestesülése mindazokétól különbözik."

Resnick és Wolff, két jeles, amerikai marxista közgazdász – van ilyen! – elkülöníti álláspontját „mindazokétól", akik a Szovjetuniót a kapitalizmussal mégis csak szembenálló, osztály nélküli társadalom építésében érdekelt, némi baloldaliságot nem nélkülöző rendszernek látják, azaz az egész kelet- és nyugat európai, régi és új baloldaltól. Stephen A. Resnick és R. D. Wolff, *Class Theory and History. Capitalism and Communism in the USSR* c. könyvük bevezetőjében és idézi az a Krausz Tamás, akinek elhiszem, hogy ő ezt már korábban kifejtette[206], azaz az államkapitalizmus kifejezést és helyét a marxizmus eszmetörténetében a szovjet rendszer születéséig vezette vissza.

Resnick és Wolff álláspontja a marxista hagyomány egyik radikális újra- és átértelmezése, s ehhez kapcsolódik TGM. A marxista eszmetörténeten belül

[206] Szovjet Thermidor. A sztálini fordulat szellemi előzményei 1917–1928. *Napvilág*, 1996.

egy olyan áramlat képviselője, mely premarxista vonásokat mutat és a „kizsákmányolás" fogalmának globalizálása révén a globális antikapitalista ellenállásnak ágyaz meg.

A kapitalizmus megdöntötte az államkapitalizmust, melynek – gondolom szocialista – megdöntésére szólít föl TGM, hogy végre visszakerüljünk a rendszerváltás „ideális" helyzetébe; azért ideális, mert akkor és ott, arról a realitásról maga TGM mondja, hogy „[a]z államkapitalizmus e pazarló, merev és szétrothadt formáját épp oly kevéssé lehetett szocialista módon megdönteni, mint a félfeudális cári, oszmán és Habsburg-birodalmat".[207]

Tanácsuralom

Minden magántulajdon eltörlésének követelése a létező, immáron globális kapitalizmus végét éppúgy jelenti, ahogy a „reálszoc" államkapitalizmusának is radikálisan ellentmond, s evvel végre megvalósulhat a tanács-köztársaság, egy olyan társadalom, mely a republikánus együttműködésre és az egyén önfeláldozására épül, és megszünteti az egyén „munkaeszközként" való alávetettségét, kizsákmányolását.

Bal-ellenzéki-libertariánus-szocialista elképzelés ez, melynek egyetlen szépséghibája, hogy csak kivételes, forradalmi helyzetben válhat, s akkor is csak ideig-óráig politikai realitássá.

TGM saját bevallása szerint[208] jelenlegi politikai ideálját Henk Canne Meijer foglalja össze. Lássuk tehát mit is ír a holland szerző az 1918–21 közötti német tanácsmozgalomról: „...a munkások önálló tevékenysége meglelte saját szervezeti formáját: a tanácsokat, ezek az új szerveződések, egészen az osztály szellemében cselekedtek. És mivel az osztályharc által létrehozott harci formák és a jövőről alkotott elképzelések szoros kapcsolatban álltak egymással, érthető, hogy a régi elképzelések lassan feledésbe merültek. A munkások most saját harcukat vívták a párt és a szakszervezeti apparátuson kívül, no és az az elképzelés is formát öltött, hogy a tömegek a tanácsokon keresztül gyakoroljanak befolyást a társadalmi életre. Csak ilyen keretek közt jöhet létre a valódi »proletárdiktatúra«, amely nem egy párt, hanem az egész dolgozó nép megvalósult egységének kifejeződése lesz. Biztos, hogy az ilyen társadalmi rend polgári értelemben véve egyáltalán nem nevezhető demokratikusnak, mivel

[207] Lassú válasz Kis Jánosnak. *Népszabadság*, 2005. 10. 01.

[208] A helyzet. Budapest. *Élet és Irodalom*, h.n. 2002.

a lakosság azon része, amely a társadalmi élet ezen új szerveződéseiben nem vesz részt, az sem a vitákban, sem pedig a szavazásokban nem vállalhat részt."[209]

A tanácsuralom nem pusztán a polgári társadalom, a parlamentarizmus és demokrácia ellenfele, hanem és kiváltképp' a munkás-, szociáldemokrata pártoké, sőt, a szakszervezeteké is, hiszen ez utóbbiak szintúgy részei a polgári politikai establishmentnek. A tanácsuralom a maga praxisból forradalmian létrehozott társadalmával *creatio ex nihilo*: tagadja a polgári társadalom összes elméletét, hiszen spontán mozgalom, s tagadja a többpárti parlamentáris demokráciát, hiszen csupán korlátozott részvételt biztosít, de nem alapul választásokon. Így aztán teljesen természetes, hogy a munkástanácsok intézményesítése lényegében azok szétzúzását eredményezi. A törvény a tanácsok nekrológja, ahogy megfordítva is, a tanácsok a polgári, kapitalista társadalomé.

TGM baloldaliságának belső ellentmondását azonban maga TGM is megvilágítja nekünk, leginkább *Népítélet* című[210] írásában. „...a protestáló hitnek, kétszáz esztendő óta először, nincs történetfilozófiája; ez nem az emancipáló mozgalmak »apálya«, hanem sokkal több (vagy ha tetszik: kevesebb). Az adott (a fönnálló) meghaladása, a radikális transzcenzus világnézeti értelemben: halott." S mindennek ellenére szükség van a radikális kritikára, mondhatni utópiára, s a transzcenzusnak szüksége van a történetfilozófiára. TGM miközben végzi a transzcenzust és a radikális (értsd: transzcendens) társadalomkritika kórboncnoki föltárását, kissé elfordítja fejét a hullától, melyben könyékig kotorász, hogy annak föltámadásáról nyilatkozzék.

A metafizika már régóta belengi TGM baloldaliságát. *A szem és a kéz*ben a liberális-utilitarista fölfogáshoz képest TGM szocialista álláspontja mérhetetlenül, már-már megengedhetetlenül kiterjesztő. „...jobb, ha több embernek jó, mint ha kevésnek; de az ismertetett okokból csak azt kutathatjuk *ami mindenkinek* jó." (I.m.: 10.) TGM olyan baloldali elméletet keres tehát, mely a társadalom és a Jó abszolút megítélésére képes. Keresi az szocializmus elméletét, mint arkhimédészi pontot.

Ne hagyjuk azonban mindezt szó nélkül. Mert TGM Eötvös-tanulmányának megannyi megállapítása helytálló TGM baloldali (vissza)fordultával szemben. Ha visszafelé olvassuk TGM ideológiai, eszmei magántörténetét, megnyugtatóan kényelmes állapotban érezhetjük magunkat. A mai TGM kijelentéseit a tegnapi TGM cáfolja sikerrel. „Ha a nép szenvedése mindennél fontosabb,

[209] Németországi tanácskommunista mozgalmak. 1919–1933, *Barikád füzetek*, 2000. márc.

[210] *Élet és irodalom*. XLVIII. évf. 51–52. sz. 1999. 12. 22.

akkor segíteni rajta: az egyetlen kötelesség, akkor is, ha ezzel netán eltiporjuk a szabadságot és a törvényt. A nyomor ontologizálása – amelytől nem csak a liberálisok féltek, látván a »veszettek« (les enragés) tombolását a francia forradalomban, hanem Marx is – azt jelentette, hogy a tulajdon és szabadság: bűn. Ha csak az újraelosztó diktatúra adhatja vissza a boldogtalanok méltóságát [...], akkor hát legyen."[211] Akkor hát legyen a nyomor ontologizálásából fakadó újraelosztó diktatúra – ezt mondja ma TGM.

Populizmus

TGM dialektikus Kasszandra, aki mellőzi a próféciát hiszen ő maga a megtestesült prófécia; politikai divatok diktátora, anélkül, hogy valaki is követné azt, amit diktál, mégis „követődik". Arra kell figyelni, amit TGM önmagáról mond; s biztosak lehetünk benne, hogy valamilyen, jóllehet igencsak kiszámíthatatlan formában, de bekövetkezik majdan, s nem is az oly' távoli jövőben (5-10 éven belül), abból, amit ő képvisel. Így történt ez egykor, amikor a demokratikus ellenzék tagjaként, már puszta létével előre jelezte a rendszerváltást, s ez történt akkor is, amikor konzervatívnak vallotta magát és Orbán konzervatív-polgári ideológiával aztán 1998-ban megnyerte a választásokat.

De akkor mi is fog történni a közeljövőben?

Amennyiben TGM baloldali (vissza)fordulatát durván az Úr 2000. esztendejére tesszük, hamarosan eljövend a baloldali/jobboldali, antiparlamentáris és anti(közvetett)demokratikus közvetlen demokrácia ideje. Még alszunk néhány hónapot és az abszurd helyzet, mely az önmaga létjogosultságát is bizonyos értelemben fölszámoló Alkotmánybíróság határozata nyomán kialakult (mi szükség a Törvények fékjére, ha a népi demokrácia közvetlenül száguld), elhozza nekünk a népszavazásos, vizitdíjat, tandíjat, kórházi ápolási díjat, tőkés biztosítók globális versenyét eltörlő demokráciát. Orbán Viktort és az ő demokrácia-fölfogását.

1999-ben TGM már előre vetítette 2008. forró tavaszát, a rendszerváltás polgári-liberális célkitűzéseinek végleges bukását, vagy legalábbis végzetes megrendülését. Már ekkor azt mondta TGM, hogy az „új demokrácia" akkor lesz „a nép otthona", ha bevezetjük az egyenlőséget (sic!) és kivívjuk a nemzeti függetlenséget (utóbbival itt hadd' ne foglalkozzunk, bár nem volna minden tanulság nélkül való).

---

[211] *Törzsi fogalmak*. 1999 Atlantisz, h.n. Budapest. II. köt. 16.

Az egyenlőség „bevezetése" pedig egyszerűen az állami újraelosztás fokozását jelenti, kiváltképp' három területen, az egészségügy, a társadalombiztosítás, az oktatás területén. Ezeken a területeken az állami újraelosztás mértékének növelése a társadalmi integrációt is növeli. De ez még korántsem minden. Az állami újraelosztás mértékének növelésében a döntő szót a népnek kellene kimondania; érdemes volna az alkotmányt is módosítani ezért, hiszen ne gondoljuk másodpercre sem, hogy az alkotmányozási folyamat valaha is lezárható, vagy, hogy 1989–90-ben lezáratott volna. „Alkotmányos rendszerünket módosítani kellene: csökkenteni benne a most túlnyomó képviseleti és (rejtetten) korporatív elemeket, és növelni az ún. közvetlen-demokratikus, plebiszcitárius eljárások részarányát; korai még lezárni az alkotmányos rend alakítását [...]. A sűrű népszavazások gyakorlata talán a plurális politikai szervezettséget is erősítené."[212] [Utólagos bizonyítéka annak, hogy mennyire igazam volt: 2012-ben létrejött az új alkotmány, az ún. Alaptörvény és a „nemzeti konzultációk" ideje tombol – betoldott megjegyzés – B. Z.]

Foglaljuk össze ezt a döbbenetet: az egészségügyben (ld. vizitdíj), a társadalombiztosításban (ld. több, magántőkét is bevonó biztosítós modell), az oktatásban (ld. tandíj), legyen népszavazás, s az Alkotmányt ez irányba módosítsuk (ezt tette az Alkotmánybíróság, amikor a népi demokrata Bihari Mihály vezetésével, a sólyomi hagyományt követve, kifejtette a „Láthatatlan Alkotmány" költségvetéssel kapcsolatos „láthatatlan" rendelkezéseit).

No, persze igaza van TGM-nek, amikor észrevételezi, hogy a rendszerváltás, a képviseleti demokrácia, a piacgazdaság (kapitalizmus), mindaz, ami 1989 után következett, súlyos legitimitási deficittel rendelkezik. Mindezt az elitek összeesküvése erőltette ránk és az alternatíva nélküli körülmények kényszerítették ki. De vajon ez azt jelenti-é hogy, amit a „népi vélemény" elítél, az erre a véleményre alapozott populista-orbánista-plebiszcitárius demokráciával kell fölváltani? TGM baloldali, rousseau-ista demokráciáját és Orbán hatalmi ambícióinak kissé kopottas teoretikus köntösét – fájdalom! – ugyanazon a gyékényen árulják manapság.

S ne féljünk a populizmus kifejezés használatától sem, hiszen TGM többször is, igaz különbözőképpen, eligazít bennünket. Utóbbi, *Populizmus és elitizmus* című cikkében[213] röviden a következőket mondja a populizmusról.

---

[212] Népítélet. *Élet és Irodalom*, XLVIII. évf. 51–52 sz. 1999. 12. 22.

[213] *Élet és Irodalom*, XLIX. évf. 51. sz. 2005. 12. 25. Lásd evvel ellentétben: „...ahogyan az ember forgószélben viselkedik..." In. *Másvilág*. Új Mandátum, Budapest, 1994. 405.

A populizmus kifejezést Magyarhonban rosszul használják (majd' minden kifejezést, amit nem úgy használnak, ahogy TGM szerint kellene). A magyar szóhasználat pejoratív és antidemokratikus, de leginkább népellenes éle van. A populizmustól való félelem voltaképpen a tömegtől való félelem és negatív használata a klasszikus burzsoá osztálygyűlöletről árulkodik. Mindevvel ellentétben a populizmus nem más, mint egyszerű elitellenesség, s legfőképpen a középosztály ideológiája. S innen már a populizmus kritikája kezdődik, ami avval fejeződik be, hogy a populizmus Rousseau-tól, avagy az egalitarizmustól fajzott el. Egy szó, mint száz, a populizmus tán' egyedül TGM által ismert, tehát helyes fölfogásához, érdemes megtérni.

S így el is jutunk Tamás Gáspár Miklós gondolkodásának (pillanatnyilag) legönellentmondásosabb pontjához.

Legutóbbi, *Népszabadság*beli cikkében (Kit vernek meg legközelebb?, 2007. 07. 15.), az imént kifejtetteknek megfelelően TGM azt mondja, a népszavazási kérdésekre igennel kellene válaszolni. Ő mégsem megy el szavazni, mert evvel a fasiszta jobboldalt támogatná. Így azonban, ha otthon marad, az egyébként utálatos (itt jelzők garmadája következne: neoliberális, kapitalista, nagypolgári, tőkés, röviden: népnyúzó és népnyomorító) Gyurcsány-kormány oldalára sodródik. TGM a szocialista-liberális kormányzat úgymond baloldali bírálatában olyan messzire távolodott amattól, hogy egyszeriben Orbán Viktor jeges lihegését érzi a tarkóján. De másfelől TGM-től kár volna eltagadni, hogy igaz, amit önmagáról állít, ti., hogy ő a „sovinizmus, tekintélyelvűség, antiszemitizmus, fajüldözés, irredentizmus, klerikalizmus, nyíltan alkotmányellenes antidemokratizmus, homofóbia, idegengyűlölet, nőellenesség, represszív, atavisztikus szabadságellenesség" könyörtelen ellenfele. Az emberi jogok és polgári (sic!) szabadságjogok még mindig lényegesek TGM számára, akkor is, ha ezeket ma már, Marxot követve, amolyan polgári csínytevéseknek tartja, hiszen a valóságos egyenlőség, az osztálynélküli társadalom, végeredményben a kapitalizmus megszűntetése volna az egyetlen, igaz cél. Önmaga oximoronjaként azonban TGM egyszerre mégis a fasiszták (vulgár) marxista, kommunista, populista védelmezőjeként tűnik föl. „Ez így nincsen jól" – mondja (uo.).

Valóban.

B: Tézisek az Antitézisekből

0. Sokan mondják Gazsiról, hogy pozőr, s váltogatja ideológiáit. Csakhogy a lenyűgöző, káprázatos tűzijáték közben gyakran megfeledkezünk arról, hogy megszámlálható, gondosan elhelyezett szerkezetekből lövik a látványt. A póz tehát *hiposztázis*, annak a személynek a pillanatnyi megjelenési formája, aki mindvégig önazonos és ugyanazt gondolja, noha esetről esetre másként adja elő. Kierkegaard ezt így meséli el.

„Valamikor réges-régen, együtt élt egy fiú az apjával. A fiú olyan az apa számára, mint a tükör, melyben saját ifjúkorát pillantja meg, s az apa a fiú számára az, akiben saját jövendőjét látja. Ritkán néztek így egymásra, mert derűs, élénk beszélgetésekkel töltötték napjaikat. Csak párszor történt meg, hogy az apa megállt, bánatos arccal nézett fiára és azt mondta: „Szegény gyermekem, látom csöndes kétségbeesésedet. [...] Mert az apa volt az egyetlen, aki megértette a fiút."[214] Az idős TGM-et a fiatal TGM értelmezi, és persze fordítva is igaz.

1. Olykor nehezen olvasható, töredezett, asszociációkkal, leágazásokkal, cikázásokkal átszőtt, könnyen, egységben, akár *„evangyéliomként"* is érthető, vaskos könyv, melyet meglehetősen filozófiátlan, következésképpen rettenetesen képzeletszegény „polgári" korunkban szerencsére szétkapkodtak: 3. kiadás. Fölszabadítja a hívőt, lenyűgözi, elkápráztatja a hitetlent.

Legyünk egészen pontosak: a hívő a *kommunista*, a hitetlen mindenki más. Az indák kusza szövevényében el lehet veszni, az esőerdő azonban kompakt, egész. Könnyű belekeveredni, nehéz belőle kiverekedni magunkat. A könyv, roppant következetességével (összeroppantó értelemben is) azt sugallja, hogy az esőerdő alternatívája a sivatag. Mint bármely *metafizikának* – értsd: *take it or leave it.* Ám a sivatagban reménytelen szomjhalál vár.

2. Az előző tézis játszi könnyedséggel cáfolható az *Antitézis* alapján, hiszen emez eleve arra összpontosít, hogy a metafizika „vádját" elkerülje: szándékai szerint a *barbarizmust, a marxi praxis* szükségességét hirdeti meg. „A kommunistáknak barbárokká kell lenniük – valójában azok is. Ellenségeink joggal gyűlölnek minket. Semmiféle kortárs (vagy bármilyen) intézmény nem létezhet majd. Semmi állandóság, tehát semmi hagyomány. Csak emberek." [293]

[214] Søren Kirkegaard, *Állomások az élet útján*. Bűnös/Nem Bűnös, VI. köt. 189–190. – ford. B. Z.)

TGM önmagára nézvést vállalja a náci Anders Behring Breivik kiszólását: „*kultúrmarxistának*" (azaz „hivatásos antifasisztának") tartja magát, azaz olyan barbárnak, aki barbár cselekedetre nem ragadtatná magát, viszont a kapitalista-liberális-konzervatív-fasiszta-etnicista, egyszóval korunk civilizációjának kritikai megdöntésére szíves-örömest vállalkozik.

3. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk" – Marx: *Tézisek Feuerbachról*, 11. tézis. A világ megváltoztatásának feladata a *proletár* dolga, aki Guy Debord meghatározása szerint – s ezt veszi át TGM: a munkája révén létrehozott értéktöbblettől és életének irányításától megfosztott egyén; így a kapitalistán kívül lényegében mindenki annak számít.

4. Rousseau filmje az *Avatar* (2009, Rotten Tomatoes 82%, azaz friss), Marxé az *Oliver Twist* (például: 2005, rendezte Roman Polanski; Rotten Tomatoes 61%, mert a kritikusok egybecsengő véleménye szerint „személytelen élményt nyújt").

Rousseau *vagy* Marx; érzület *vagy* praxis; egyenlősítés (egalitarizmus) *vagy* egyenlőség; szabadság, ami szolgaság *vagy* minden uralmat elvető fölszabadulás; állam *vagy* anarchia; reform *vagy* forradalom – ezek TGM *démiurgoszi* dilemmái. Ideák, melyek alapján formába önti a világot. A tételmondat így hangzik: „*...a marxi szocializmusra sosem történt érdemi kísérlet.* A két típus (rousseau-i és marxi) szembeállítása segít megértenünk, miért nem lehet hatékony a szociáldemokrata reformok útján minél méltányosabb) újraelosztást célzó politikai program, ha érintetlenül (azaz magánügyként) hagyja a munkát... [az *Antitézis*] emellett pedig kijelöli egy eljövendő, konzekvensen kommunista projektum lehetséges irányvonalát."(13., de lásd még: 114.)

Összefoglalóan pedig: „...épp itt érhető tetten a Rousseau és Marx közötti legfőbb különbség: Rousseau le akarta váltani a (rétegzett, hierarchizált, dominált) társadalmat a népre (egy tisztán egalitárius és kulturálisan önelégséges, zárt közösségre), Marxnak viszont esze ágában sem volt „leváltani" a létező társadalmat az „elnyomás" és az uralkodó osztály mint olyan megszüntetésével, ugyanis meg volt róla győződve, hogy a kapitalizmus (egy sajátos típusú társadalom) úgy és akkor érhet véget, ha egyik alapvető osztálya, a proletariátus fölszámolja önmagát, ezáltal pedig fölszámolja magát a kapitalizmust is. [...] A kizsákmányoltakról adódik tehát egy *angyali* nézet (Rousseau-é, Polányi Károlyé, E. P. Thomsponé) és adódik egy *démoni*, marxi nézet." (128–129)

Semmi uralmat senkinek. Nem kívánatos sem a rousseau-i/fichtei fikció alapján tekintett népuralom, semmi szín alatt sem a világpolgári közösség; a marxi uralommentes emberi közösség (Menschliche Gesellschaft) a kívánatos. Ellenben – úgy tetszik – a liberális demokrácia, jelenkori szocializmus, fasizmus (biopolitika), etnicista nacionalizmus vonatkozásban, egyaránt a nép aratta az átveréses győzelmet: Rousseau over/über/au dessus Marx. A szocializmus a közösségi szolidaritást – egalitarizmust –, a többiek az autoritarianizmust vették át Rousseau-tól, akinek olvasatában ezek az ellentmondások mind ott rejtőznek.

5. Marx hosszú, filozófiai-teoretikus árnyékát, a 11. Feuerbach-tézis útmutatásának megfelelően, Lenin lépte át. Létrehozta a bolsevik pártot, a proletariátus élcsapatát, valamint az ennek alárendelt államot. Nagy galiba lett aztán ebből, részint a pártállam, részint a marxisták szűnni nem akaró problémája és polémiája. Mit kezdünk Leninnel? Mindig világos volt, hogy Lenin csak bizonyos határok között nevezhető marxistának (Antonio Gramsci az orosz októberi forradalmat igen találóan „*A tőke* elleni forradalomnak" nevezte [138, 35., igen fontos jegyzet]), a Rubiconon túl viszont a leninizmus kezdődik. (TGM is számol a lenini bolsevizmussal – amit tehát meg kell különböztetnünk a kommunizmustól (lásd különösen: 249–250.). A „marxizmus-leninizmus" szókapcsolat legalább annyira önellentmondásos, mint a „liberális demokrácia".

Betét, mese.

1917-ben, egy szép napon, Zürichben, egy lebujszerű kifőzdében, Vladimir Iljics Uljanov találkozik a heves vérmérsékletű fiatalemberrel, Valeriu Marcuval (Lenin első, elfeledett életrajzírója), akinek írásaira már korábban fölfigyelt. A forradalmár ifjút Lenin meg akarja győzni a dogmatikus pacifizmus tarthatatlanságáról. Rögvest meg is kérdezi Marcut, szerinte mi a lényege az éppen zajló nagy háborúnak? „Mi volna hát?" – kérdez vissza a fiatalember. „Nyilvánvaló – mondja Lenin – egy rabszolgatartó, jelesül Németország, amelyiknek 100 rabszolgája van, egy másik rabszolgatartó, Anglia ellen harcol, amelyiknek 200 rabszolgája van, hogy az utóbbi birtokában lévő száz többlet-rabszolgát igazságosabban osszák szét." Marcu ekkor egy radikális pacifizmus alapelvét fejti ki Leninnek: egyetlen háborút sem helyeselhetünk, még a proletariátusét sem, mert ezek után bármikor találhatunk háborút, ami valamilyen okból helyeselhető, s akkor a béke örökké elérhetetlenné válik. „Úgy látom – mondja az ifjú meglehetősen szemtelenül –, hogy mi fiatalok magunkra

maradunk, hiszen maga sem akar nekünk segíteni, Ön mégsem radikális." Lenin ekkor mérlegeli, hogy egyáltalán folytassa-e a beszélgetést, vagy zavarja el az ifjút. Végig méri beszélgetőpartnerét, megszólal végül: „Nem tudom menynyire vagy te radikális, vagy mennyire vagyok én radikális. Minden bizonnyal nem vagyok elég radikális; ám ez azt jelenti, hogy meg kell próbálnunk annyira radikálisnak lennünk, amennyire radikális a valóság maga."[215]

A marxi eszme és eszmény radikalizmusát fogadja el TGM is, a leninizmus radikális valóságát, az *uralmat nem.*

6. A buja intellektuális flórában és faunában mindenhol kapitalista lapul. Kedvenc mondatom mégis ez: „A polgárság nélküli kapitalizmust Kelet-Európában polgárság nélküli kapitalizmus váltotta föl." (257.) TGM kapitalizmus-értelmezésén belül ennek van értelme.

A valaha létezett szocializmus, nyilván nem lehetett szocializmus, hiszen *államkapitalizmus* volt. Olyan kapitalizmus, amelyik valamelyest törődött az egyenlő elosztással, egalitarizmussal („Összességében a hatalmon lévő »kommunista« pártok politikája [*policy*] nagyjából egyenlőségpárti volt" – 238.), tehát csak bizonyos megszorításokkal volt kapitalizmus – ráadásul a munkahelyi pártsejtek formájában a „munkáshatalom" (igaz/hamis) képzetét keltette – ellentétben avval, ami utána következett, mert az végképp kapitalizmus (keleten: „kristálytiszta, tökéletes kapitalizmus" – 112.), viszont olykor-olykor egalitáriusabb (esélyegyenlőség és meritokrácia, a nyugati oldalon), mint az államkapitalizmus, mert: „A piaci kapitalizmus (a »liberális demokrácia«) a kiválóságról alkotott, félig- meddig képmutató eszméivel még ideológiailag is nyújt némi *megbecsülést* a társadalmi konformitásért vigaszul, ennyiben pedig egyszerre egalitáriusabb is meg nem is, mint a néhai leninista-sztálinista államkapitalizmus." (97. – kiemelés tőlem – B. Z.)

A valaha létezett, magát némi sikerrel szocialistának hazudó rendszer államkapitalizmusként való megnevezését úgy kell értenünk, hogy egyes-egyedül csak egy kapitalista maradt állva e vidéken – az állam. Az, hogy ez az állam, szűk határok között, de mégis törődött az egyenlőséggel (újraelosztás) a kisebbik gond, végül is lehet jólelkű kapitalistát találni.

A kizárólagos, állami vagy kvázi-állami tulajdon (tőke) nem a szabadpiaci versenyben tesz szert profitra, hanem a puha költségvetési korlátok között érvényesülő „tervalkuban" (a Kornai által „bürokratikus koordinációnak"

[215] Valeriu Marcu (1943): Lenin in Zürich. In. *Foreign Affairs*, 3 sz. 548–560.

nevezett rendszernek ez a lényege). A kizsákmányolás pedig azt jelenti, amit Marx értéktöbblet-elméletének monokliján keresztül szemlélve mindig is jelentett: a munkás által termelt értéktöbblet nem marad a melós zsebében, sem a kapitalizmusban, sem az államkapitalizmusban; a termelőerők és termelési eszközök tulajdonosainak (államkapitalizmusban ez az állam) elválasztása itt is, ott is maradéktalanul megtörténik.

7. A liberális-konzervatív, „közfilozófus" (= a közösségért a közösségnek „public philosopher"; közösségelvű, Rawls-kritikus, atlanti TGM), vagyis Michael Sandel szerint a mai baloldali kapitalista progresszivizmus éppen avval árulta el a kék-gallérosokat („blue collars", melós), hogy elhitette velük, a saját munkájuk és meritumaik révén képesek a középosztály részévé válniuk, azaz így, saját akaratukból és a külső kapitalista értékvilágot belsővé tevő meggyőződésből lehetnek a kapitalizmus tartóoszlopai.

Sandel elmesél egy esetet, a híressé vált néger baseball-játékosról, Henry Aaronról, akinek apja még a szegregáció korában élte életét. Henry, miután a profi baseball a színesbőrű játékosok számára lehetővé vált, mindenféle rekordot megdöntött. Életrajzírója így kommentálta (amerikai) világra szóló teljesítményét: „Ütései – érvelhetnénk – a *meritokrácia* ütései voltak". Sandel viszont mélységesen fölháborodik a kijelentésen, mert szerinte nem kell szeretnünk a meritokráciát, csak azért, mert gyűlöljük a szegregáció igazságtalanságát. „Az esélyegyenlőség az igazságtalanság morálisan szükséges kiigazítása. Ám csupán *jóvátételi elv*, s nem egy jó társadalomnak megfelelő eszmény."[216] Innen Sandel a kereszténységszocialista vétetésű „léthelyzet egyenlősége" (equality of condition) felé veszi útját és egyenesen abba a csapdába sétál bele, amit TGM fölállíthatna neki a marxista forradalom formájában. A radikális egyenlőség forradalmi megteremtése nélkül, azaz a jó társadalom eszményének megvalósítása nélkül, minden egyenlősítő-diskurzus a kapitalizmus siránkozósra hangolt belső monológja. Más szóval, Rousseau és az általa inspirált szocializmus a marxi szocializmust *akadályozza*.

Vagy: „A régi materializmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség." (Marx: *Tézisek Feuerbachról*, 10. tézis)

[216] Michael Sandel (2020): *The Tyranny of Merit*, Farrar. Straus and Giroux, New York, 208. – kiemelés tőlem – B. Z.

8. TGM úgy látja, hogy a kapitalizmust a gazdaság, a termelékenység, a technológiai áttörések, a jólét, a piaci verseny ösztönző hatása nem igazolják, viszont önnön rossz lelkiismeretének mardosását sikerül azzal tompítania, hogy igénybe veszi a Felvilágosodás iránt érzett mérsékelt lelkesedésünket. Már amennyiben feltételezzük, hogy a kapitalizmusnak volna lelkiismerete. Emberi jogok, republikánus Európa, szabadság, tehát Immanuel Kant alapvetése, a kapitalizmus morális cselvetésének látszik, de akár azt is mondhatná TGM, hogy önigazolási szándékból elkövetett csúnya átverés. Így aztán nem kis erőfeszítést követel, hogy az *anti-Felvilágosodással bővített Felvilágosodást* elfogadjuk, durván fogalmazva: „szabadság és egyenlőség nem szüntethetik meg a kizsákmányolást, ellenkezőleg, annak előfeltételei". (12.)

9. „…a szocializmus a felosztások megszüntetését *célozza*". (18.) Carl Schmitt (a náci Németország vezető alkotmányjogásza, bal- és jobboldalon mindinkább divatos, frekventált ómen – már Kínában is szorgalmasan dolgoznak vele), anti-liberális dühét az táplálja, hogy a polgári, egyébként apolitikus, antipolitikus, depolitizáló világ (liberalizmus + kapitalizmus) a szétválasztásokra épül. Ebben a kárhoztatott világban az individuum szabadsága, mely korlátlan és jogok által védelmezett, arra való, hogy az államot korlátozza; a hatalmi ágak alkotmányos szétválasztása pedig arra, hogy az államot földarabolja és ily módon cselekvésképtelenné tegye. Voltaképpen a liberalizmus a tulajdonos burzsoázia politikai hatalmát bástyázza körül és az állam kezét elcsapja a politikától. „A marxizmus azért nem a politikafilozófia egyik ágazata, mert nem fogadja el, hogy az emberi társadalom kikülöníthető szférájaként létezne »a politika«". (18.)

A liberalizmus-kapitalizmus dicstelen kimúlását diagnosztizáló, Marx, TGM és Schmitt által alkotott orvosi konzíliuma, mind a burzsoázia, mind pedig „a politikum" természetét illetően tehát egyetértene (lásd különösen: *Kommunizmus a szocializmus romjain*, 269–279.). Schmitt *kor-boncnok* számára ezzel megnyílik az út a politikai teológia felé. Politikai fogalmaink – így Schmitt – világi, alapvetően és visszavonhatatlanul polemikus jellegű teológiai fogalmak, s magukba foglalják a barát-ellenség egzisztenciális küzdelmét.

10. TGM eljátszadozik a gondolattal, hogy voltaképpen a marxi történelmi materializmus sem más mint a *politikai teológia*. Ehhez Walter Benjamint – nem mellesleg Carl Schmitt csodálóját – hívja segítségül, aki Kempelen Farkas sakkozó „automatájának" példájával szuggesztív képet fest a politikai teológiáról.

„Valójában egy púpos törpe ült ott [a sakkozó automatában], aki mestere volt a sakknak, és zsinóron mozgatta a bábu kezét. Egy ennek megfelelő filozófiai berendezést is elképzelhetünk. Mindig a „történelmi materializmus" nevezetű bábu fog nyerni. Bármivel szemben megállja a helyét, ha szolgálatába fogadja a teológiát... (Esther Leslie olvasatát Walter Benjaminról, idézi TGM, 262–263).

11. *Marxizmus és fasizmus*, kéz a kézben jár, s közben hangosan szidalmazza egymást.[217]

Igyekszem jól összefoglalni, noha nem lesz ez sem kevésbé bonyolult. Folytonosságot képez a Felvilágosodás liberális-konzervatív (helytelen megnevezéssel és későbbi fejleményként ezt „neoliberalizmusnak" szokás mondani) irányának elutasítása, egyik végpontján a marxizmussal és a radikális egyenlőség (ami nem azonos sem a reálszoc/államkap újraelosztó, s a kapitalista esélyegyenlőséget jelentő egalitarizmussal sem) univerzalitásával, a marxi emberi társadalom forradalmi megteremtésének igényével, másik végpontján a fasizmussal, amelyik a felvilágosodás univerzalizmusát fordítaná vissza úgy, hogy az univerzális közösséggel szembeállít egy kirekesztő, azaz „kettészelt kollektivitást".

Vajon a marxizmus elengedhetné a fasizmus kezét, hogy nagyobb távolságból jobban lássa, s vajon a fasizmus hagyná?

Minden bizonnyal kissé eltávolodva a társtól, ahogy a hegy lábától, megnyílna a perspektíva, s láthatóvá lenne a fasizmus rousseauista vonása: a nép általános akaratát *valaki* ekként értelmezi, hogy az legyen, aminek lennie *kell*.

De ne bolygassuk ezt az intim kapcsolatot, mert akkor vissza kellene térni az újraelosztás egalitarizmusához és az alkotmányos jogok (szabadság, jogállam) avíttnak ható polgári unalmához, amit mind TGM, mind a fasizmus, más-más indokokból utasít el.

+1. Tagadhatatlan azonban, hogy bármennyire unalmas is volna elméletileg a polgári szabadság, TGM soha, egyetlen pillanatra sem mondott le róla; s nincs az a marxista révedezés, ami feledtette volna vele a megszomorítottak és megnyomorítottak melletti mindenkori kiállás erkölcsi parancsát.

[217] Ld. *Antitézis* II. rész, illetve még inkább: Posztfasizmus. http://web.cs.elte.hu/~kope/ujsagcikkek/tgm9.html.

Mert függetlenül a Marx-felé fordulástól, Gazsi az *egalitarizmus kultúrájának* nyilvános barátja és az egyenlőtlenség kultúrájának kérlelhetetlen ellensége.

C: TGM, a fáklya – Nekrológ

Gyerekkor – ifjúkor – Bretter

Gazsi nem tekintette magát Bretter György tanítványának, és joggal. Mindig az mondta, hogy sokkal inkább volt „barátja" édesapámnak, vagy még inkább állandó vitapartnere, de semmiképp nem tanítvány. Gyakori látogatásai alkalmával Gazsi általában saját, a legkülönbözőbb tárgyban improvizált teóriáiról tartott kiselőadásokat a konyhában (itt zajlottak az eszmecserék, és Gazsi már-már a berendezés része volt). Ezeket Bretter György gyöngéd-megértő iróniával hallgatta, hiszen ő maga is beszélgető partnereket keresett a nemzeti kommunizmus intézményesült csöndjében. Amit a hatalom mondott, teljességgel értelmetlen volt, s amit érdemes lett volna a hatalomnak nekiszögezni, azt nem lehetett.

TGM-et és Bretter Györgyöt a Ceauşescu-rendszer ideológiájának kritikai szándéka kötötte össze, mind álkommunista, mind pedig nacionalista aspektusának tekintetében.

A kritika lehetőségét csakis a marxizmus kínálhatta, és ha nem szeretnénk anakronisztikusak lenni, akkor ismerjük el, ez volt a kritika egyetlen lehetősége.

Evvel kapcsolatban elmesélem egy gyerekkori élményemet 1976-ból.

Szüleim nagy megrökönyödésére nem egészen egy évvel az érettségi előtt úgy döntöttem, hogy matematika vagy fizika helyett inkább filozófia szakra jelentkezem. Vélhetőleg a gyerekkoromat meghatározó „konyhai beszélgetések" játszhattak ebben főszerepet, noha erről magamnak sejtelmem sem volt. Édesapám úgy gondolta, hogy Gazsira bízza fölkészítésemet. Egyik ottlétekor tehát kezébe nyomta a marxista-leninista tankönyvemet, hogy „no, ezt kellene neki megtanítani!". Gazsi kezébe vette a könyvet, majd hamisíthatatlan és utánozhatatlan stílusában, hangos hahotázás közepette szedte ízekre hazugságait. A marxista-leninista ideológiából csak bűzlő kupac maradt a hiteles marxista bírálat nyomán. Édesapám azonnal rájött, hogy engem soha nem vesznek föl a filozófia szakra, ha Gazsitól tanulom a filozófiát.

Tehát éppen a marxista ideológiakritika kötötte össze mindkettőjüket a Lukács-iskolával és a nyugati reformmarxizmussal, ami talán az egyetlen olyan pillanat volt, amikor a nyugati, az 1968-as diáklázadásokat inspiráló és a kelet-közép-európai, a Prágai Tavaszban csúcsosodó intellektuális törekvések találkoztak. (TGM Orbánnak a 2007-es tusnádfürdői nyári táborban elhangzott '68-ellenes kirohanását „a szabadságellenesség nyílt meghirdetésének" nevezte; van abban valami kétségbeejtő kelet-közép európai abszurd, amikor Orbán a „régi szabadságharcost" búcsúztatja TGM személyében.)

Kolozsvár – transzilvanizmus

Többet élt Magyarországon, mint Romániában, mégis világéletében inkább erdélyinek érezte magát. [Betoldás: közös román barátunk mesélte nemrég. Gazsi mondogatta, hogy azért él Budapesten, mert ha a Dunába lógatja lábát, akkor azt a Szamos vize nyaldossa.] Arra a kérdésre, hogy mi az, ami Erdélyt Magyarországtól megkülönbözteti, egyszerűen annyit válaszolt egy Majkával közös beszélgetésben, hogy a „forma", amit sem Majka, sem a beszélgetést vezető Kadarkai Endre nem értett. Be kell vallanom, nekem is sok időmbe telt, míg valamilyen „megfejtésre" jutottam. Íme, a beszélgetés vonatkozó részlete:

„Kadarkai: Mi van ott, ami itt nincs?
TGM: Forma.
Majka: Még egyszer?
TGM: Forma.
Majka: Ezt nem értem."

Nos, evvel kapcsolatban mondanék el egy igen jellemző apróságot a '70-es évek kolozsvári miliőjéről.

Tudomásom szerint mindenkinek volt telefonja. A hozzáférést nagymértékben a Securitaténak köszönhettük, hiszen a sztenderd lehallgatás telefonon keresztül történt. Igen ám, de a napnak voltak olyan szakaszai, amikor a szekus is nyugodtan pihenhetett. Udvariatlanság, mi több, az íratlan társasági szabályok súlyos megsértésének számított, hogy délután 3 és 6 között bárkit felhívjunk. Ez volt a szieszta, a zavartalan olvasás, zenehallgatás kijelölt ideje. Az ilyen és ehhez hasonlatos „formák" képezték a transzilván élet közegét. Ha még mélyebbre ásunk, akkor az is a „formák" közé tartozott, hogy nem volt

ildomos a románokat hangosan szidni, ellenben nyugodtan lehet fogyasztani a román kulturális termékeket, hiszen ezek nem mérgezőek, ahogyan oly' sokan Magyarországon annak tekintik őket, minthogy az évszázadok óta becsípődött kultúrfölény miatt „balkáni vétetésűnek", azaz jelentéktelennek és ellenségesnek minősülnek. A transzilvánok számára azonban a románokkal való kommunikáció az együttélés normális, természetes, de legfőképpen illendő formája. Egyik, általam igen kedvelt, noha bevallottan érthetetlen publicisztikájában[218] TGM keserűen sorolja mindazokat a román (és szerb, szlovák, horvát, osztrák) szerzőket, akikről mi, transzilvánok természetesen tudtunk, még ha nem is olvastuk mindannyiukat, ahogy Gazsi tette, de akikről a magyarországi, hivatalos Trianon-traumába taszított nagyközönség soha nem hallott és soha nem is fog hallani.

Ha össze akarnám foglalni a transzilván formát, akkor azt mondanám: polgári illem.

Két polgárság, két társadalom

A transzilván polgárság valóban más, mint a Tisza Kálmán-i hivatali köznemesség mesterséges és fasizmusra szított polgársága, és más, mint a Kádár-rendszer kegyosztó, állami privilégiumokkal kibélelt egoista polgársága. Valahogy szervesebb, kulturáltabb, mert szabadságát az állammal szembeni kötelező kulturális szembenállás szavatolja. A polgári illem a polgárság kulturális ellenállása az államosítás minden – fasiszta-államkapitalista-diktatórikus – formájával szemben. Ez a románok esetében is így van és TGM – akit a románok mélységesen gyászolnak, hiszen személye a román kulturális életnek épp úgy része, ahogy a magyarnak – éppen azt vetette a román írástudó elit szemére, hogy a két világháború közötti fasizmusnak, sőt vasgárdizmusnak és az arra építő Ceaușescu-féle nacionalizmusnak engedményeket tettek, és segítenek rekonstruálni valamit, aminek ellent kellene állniuk.[219]

A törvényhozó

A parlamenti időszak alatt eleinte Gazsi tőről metszett liberálisnak tűnt, aztán később kijelentette, hogy ő nem liberális. Nagy feltűnést keltett, amikor ezüst fejű sétapálcával mutatkozott és konzervatív pózt vett föl. Az utóbbi több mint egy évtizedben visszatért a kommunizmushoz és mindenekelőtt Karl Marxhoz.

---

[218] Miért ne írjunk Trianonról? *Élet és Irodalom*, 2020. 05. 29.

[219] Levél román barátaimnak. *Élet és Irodalom*, 2000. 12. 15.

Közben becsatangolta a liberalizmus, a konzervativizmus és a szocializmus megannyi táját. Emiatt sokan vádolták meg Gazsit avval, hogy úgy váltogatja ideológiai meggyőződéseit, mint más a fehérneműjét (láttam ám Gazsi lábán a vörös zoknit egy CEU-előadáson!). Én azonban ezt nem egészen így gondolom, noha a látszat valóban ez.

A 19. századot joggal nevezhetjük az ideológiák évszázadának. A francia forradalom után a különböző ideológiák programatikus alakot öltöttek, és evvel egy időben zárványokká váltak. Zárvánnyá pedig azért váltak, mert az átjárás egyik ideológiából a másikba lehetetlenné vált. Gazsi voltaképpen olyan ideológus, aki az ideológiák kora *elé* pozicionálta saját magát, ami persze már önmagában ellentmondás. Vissza akart menni a zárványok kora elé, és kipróbálni a járatlanul maradt utakat. Vissza akart menni egy olyan korszakba, ahol még lehetséges, ami az ideológiák kora után lehetetlenné vált. Leszek Kolakowski egy rövidke esszéje jut eszembe, melynek címe: *Hogyan legyünk konzervatív-liberális-szocialisták?* (1978). Ebben az írásban Kolakowski voltaképpen egyfajta katekizmust ajánl az ideológiák foglyává vált egydimenziós ember számára. Ám sem Kolakowski, sem Gazsi nem a morálisan „több dimenziós", a mucsai relativizmusba elmerült embert nevezi meg alternatívának, hanem a humanista embert.

Más megközelítésben Gazsi „úgy föst", mintha a Felvilágosodás racionalizmusának és a rousseau-i romantikus-radikális egalitarizmusnak a szintézise, a Francia Forradalom hármas jelszavának (*Liberté, Égalité, Fraternité*) egyszemélyi megtestesítője szeretne lenni. Az általa „szeretve gyűlölt" Rousseau fejtörőjét szerette volna megoldani. Hogyan teremthető radikális, egalitárius emberi közösség úgy, hogy az „általános akarat" megfogalmazója, formába öntője az a törvényhozó (állam), amelyik a közösségen kívül áll? Rousseau-ból egyaránt le lehet vezetni a participatív republikanizmust, az egalitárius községet (politikai közösséget) és az autokrata populizmust. Ezért bárhol is kereste TGM önnön ideológiai helyét, mindig az anarchizmushoz jutott el.[220]

[220] Lásd erről műveit: Republikánus elmélkedések. *Magyar Füzetek 12.*, Paris, 1983., illetve: A szem és a kéz – Bevezetés a politikába, *Független kiadó*, 1983., valamint: *Antitézis*, Pesti Kalligram, 2021. Utóbbiról kritikám, ill. ebben a kötetben: Tézisek az Antitézisekből. *Magyar Narancs*, 2021. 04. 28.

Karl Kraus és TGM

„Igazság fehér főpapja, Te!
Kristályhang, melyben Isten jéglehelete lappang.
Haragos mágus,
kinek lángoló köpenye alatt a harcosok kék páncélja csörren."
(Dsida Jenő: Karl Kraus)

„A vallás feladata: vigasztalni a kivégzésére váró emberiséget; a politika feladata: tenni róla, hogy az emberiségnek elege legyen az életből; a humanitásé: megrövidíteni számára a siralomházban töltött időt és már az utolsó vacsoráját megmérgezni." (Karl Kraus-aforizma, Tatár Sándor fordítása.)

Régóta gyanítom (de lehet, tévedek), hogy Gazsi mintaképe a bécsi századforduló vitriolon fölnőtt publicistája, Karl Kraus volt. Kraus főműve, *Az emberiség végnapjai* (Európa, 1977) elbeszélő dráma és drámai kollázs – már a műfaji besorolása is leküzdhetetlen gondokat okoz. Ám Karl Kraus fő műve mégis a publicisztikai tevékenysége volt. Az általa szerkesztett, majd 1911-től egyszemélyes *Fáklya* (*Die Fackel*) vörös színű borítóval jelent meg 1899 áprilisa és 1936 februárja között: 922 szám 22578 oldalon. TGM életműve mind publicisztikai jelentőségében, mind terjedelmében, mind önjellemzésében a Krauséhoz mérhető. TGM is saját magát írta („Énújság" – mondták a *Fáklyá*ról), élete maga volt az írás, miközben tudván-tudta, hogy ez a publicisztikai életmű több generáció kutatómunkája után sem földolgozható, mert természete szerint efemer, mulandó, kérész. A fáklya csak maga körül világítja meg a sötétséget, nem mutat utat, mint teszem azt a világító torony. Ellobbanása után ugyanúgy botorkálhatunk a sötétben. Arra talán jó, hogy ne lépjünk rá egy sündisznóra.

*

Bocs, Gazsi, de ezt te biztos sokkal jobban megírtad volna!

Függelék

A liberalizmus (magyar) vége?

1. Bevezető – személyes mondatok

1990-ben, amikor először a Magyar Országgyűlés padjában helyet foglaltam, üres füzetet vettem magam elé, amit még a 70-es évek végén vásároltam Kolozsváron, 10 lejért, kínai áru, ahogy legféltettebb kincseim egy másik darabja, a kínai töltőtoll is. Áttelepedésemkor sem feledkeztem meg ezekről a füzetekről, melyeket gondosan, megíratlanul magammal cipeltem. A füzetben nyitottam egy címlapot, melyre fölírtam: „Egy backbencher vallomásai". Tudtam, hogy nem vagyok ízig-vérig politikus, s mindmáig azt gondolom, hogy a választók félreértése juttatott a magyar parlamentbe – engem, kolozsvári bevándorlót, aki csak három éve élt Pécsett –; abban reménykedtem csupán, hogy esetleg jó megfigyelő lehetek, s némi elméleti tudással fölvértezve, valamelyest tudom elemezni a közvetlenül körülöttem zajló eseményeket.

Ha merném összehasonlítani magam Tocqueville-lel (nyilván távol áll tőlem ilyen merészség!), akkor magamra nézve is igaznak tarthatnám azt, amit Ludassy Mária mond róla az *Emlékképek 1848-ból* c. visszaemlékezés-kötet recenziójában: „Ám maga is érzi, hogy az elméleti elemző és a pragmatikus politikus igencsak különféle képességeket követel, s az első eszmei fegyverével kimutatja, hogy a második típusú képességek terén nem ő a legjobb ember a legjobb helyen… A politikus a közhelyek virtuóza, a politikai filozófus ezek leleplezője." (Ludassy, 2012) Tocqueville maga így fogalmaz: „Én ugyan lenézni nem nézem le a közhelyeket, már csak azért sem, mert ők mozgatják a világot, ez azonban mit sem változtat azon, hogy falra mászom tőlük." (Tocqueville, 2011: 129.) Esetemben, még ha a közhelyekre vonatkozóan osztom is Tocqueville Burke-éhez rendkívül hasonlatos véleményét, mégis inkább arról van szó, hogy nem is értettem a politika közhelyeit, ennek az eladdig mégis csak idegen világnak, a politikának a működését. Mentségemre szóljon, hogy mások sem nagyon értették, mert hogyan is érthették volna? A politikai ellenzékiség, a „demokratikus ellenzék" iskolájába hébe-hóba eljártam, de akárhogy is vesszük, ez nem volt igazi gyakorlati, politikai fölkészülés,

még a „demokratikus ellenzék" számára sem. 1990-ben aztán a demokratikus ellenzék értelmiségi vezéralakjai döntési helyzetbe kerültek: folytatják addigi életüket, azaz értelmiségiek maradnak, politikailag amatőrök, vagy profi politikussá válnak, s betagozódnak egy pártba, s következőleg lemondanak értelmiségi, kritikai függetlenségükről, tudván tudva, hogy vérbeli profikká már soha nem lehetnek.[221] Ám akkor hogyan váltam magam is amatőr politikussá? Tévedésből. Anélkül, hogy untatnám e helyütt az olvasókat a részletekkel, legyen elég annyi, hogy szakállas voltam, értelmiségi, forradalmi hév dagasztotta keblem, s 1990-ben a választóknak mindez úgy tűnt föl egy pillanatra, mint valamiféle politikai erény. A '90-es választásokon az állampárttal szembeni ellenzék és annak pártjai, MDF, SZDSZ, FKgP, KDNP, Fidesz, úgy győztek, hogy a kommunista rendszerrel való szembenállás különböző fokozatain kívül mást, netán kormányzóképességet, aligha tudtak fölmutatni. Később az is kiderült, hogy a politika iskoláját voltaképpen egyedül az MSZMP-ben lehetett kijárni; egyebek mellett ezért is nyerte meg 1994-ben az MSZP a választásokat, a dilettánsnak és értelmiséginek tartott MDF és az értelmiséginek és doktrinérnek SZDSZ, valamint a radikálisnak és komolytalannak tartott Fidesz ellenében. Antall Józseffel, Pető Ivánnal vagy éppen Göncz Árpáddal szemben Horn Gyula valódi politikusnak látszott, mert utóbbi hatalomtechnikusnak tetszett, szemben azokkal, akik a hatalomnak legföljebb áldozatai, s végképp nem művelői lehettek. Ám végső soron nem ez döntötte el a választásokat 1994-ben, hanem a késő Kádár-kori politikai kultúra elemi erejű felszínre törése. Az, amit Tölgyessy Péter frappánsan így fogalmaz meg: „Ma a múlt túllicitálhatatlan ígéret".[222]

---

[221] Jól nevezi meg egyfelől a demokratikus ellenzék, másfelől a politikát választó értelmiségiek két csoportját Magyar Bálin és Pető Iván SZDSZ-történetének címe: *Profi amatőrök – amatőr profik* (Magyar & Pető, 2012).

[222] Remek elemzésében Tölgyessy a következőket írja: „Minden társadalmi rétegben léteznek olyan csoportok, amelyek a nemrég még sikeres életstratégiáikat kívánják folytatni. A piaci megméretés szigora elől sokan menekülnének vissza a se nem piac-, se nem tervgazdaság alkuihoz. A hiánygazdaság után az új vállalkozók közül többen botladoznak a kínálati piacon. Munkavállalók sokasága szeretné a fiatalkorában megtanult szakmáját a megszokott, régi üzemben nyugdíjazásáig folytatni. A középrétegek már másfél évtizede csúsznak lefelé: akik a hatvanas-hetvenes években fölépítették házukat, megszerezték lakásukat, telekhez jutottak, megvásárolták első autójukat, most nem tudják régi életük kereteit megőrizni, miközben mások javai szemlátomást gyorsan és hivalkodóan gyarapodnak. Az 1956 után felnőtt, a kádári konszolidációban családot alapított generációk az MSZP legbiztosabb szavazói. Számukra a létező szocializmus távolról sem totális diktatúra, hanem különalkukra alapozható világ, ahol jobb volt, mint az átmenet bizonytalanságai közepette. A kitágult szabadság, a demokrácia új intézményei korántsem kárpótolhatnak a kiszámít-

Az 1994-es momentum azonban más szempontból is rendkívül fontos. A demokratikus ellenzék pártja ekkor vállal kormányzati szerepet, s evvel megpecsételi saját sorsát. Alighogy elveszíti szüzességét, máris kurvának kiáltják ki – tipikus esete mindazoknak, akik úgy tekintenek a szüzességre, hogy az nem állapot, hanem erény. Az alábbiakban még visszatérek 1994-re, ám itt, elöljáróban tisztázni illik, hogy mi is történt 1994-ben a magyar liberalizmussal.

Sokan mondták, s mondják azóta is, hogy az ősellenségnek tekintett MSZP-vel kormányra menni voltaképpen az SZDSZ identitásának elveszítésével járt. Mondják azt is, hogy politikai öngyilkosság egy olyan koalícióba belépni, melynek nagyobbik ereje magában is rendelkezik abszolút többséggel.[223] Az SZDSZ ellenségei azt is mondták, mondják, hogy egyedül a hataloméhség vezette a pártot, amikor elfogadták Horn Gyula meghívását a kormányba. (Alább majd még részletesebben is szólok ezekről.)

Ez utóbbi véleményt részben igaznak tartom, noha korántsem abban a formában, ahogyan ezt meg szokás fogalmazni. Nem hataloméhség, hanem a kormányzóképesség bizonyítása, egyfajta kisebbrendűségi érzés levetkőzésének balsorsú kísérlete volt a kormányzati felelősség vállalása.[224] Kétségtelen azonban, hogy a közvélemény számára mindvégig érthetetlen maradt, hogy az SZDSZ, az a párt, mely a hatalomnélküliek hatalmát hirdette egykoron, miként válik a hatalom részesévé, ráadásul olyan hatalomtechnikusok partnereként, akik az előző rendszerből mentették át magukat, egyszóval a „kommancsok" oldalán. A magyar liberalizmusnak ezt a stigmát kellett hordoznia, mely magába sűríti a demokratikus ellenzék belső ellentmondását is. A koalíciókötés legfőbb „bűne" azonban mégis csak az, hogy egypólusúvá tette a magyar politikát (az MSZP-nek és SZDSZ-nek együtt megvolt a kétharmados többsége),

---

ható mindennapokért. Magyarországon a szocializmus emléke lényegesen kedvezőbb, mint bárhol másutt a térségben, így a magyar szocialisták szavazótábora is nagyobb lehet, mint mondjuk a lengyel utódpárté." (Tölgyessy, 1999: 135. Eredetileg: Szocialisták a kapuk előtt. *Népszabadság*, 1994. 04. 04.)

[223] „A szocialisták 54 százalékos győzelme után megszűnt a koalíció kényszere, mondta nyomban az eredményhirdetés után Pető Iván." (Kőszeg, 2008) A 94-es választások második fordulója után, egy közös pécsi televíziós szereplés alkalmával, ugyanezt mondtam, végtelenül megkönnyebbülve, az engem legyőző szocialista Toller Lászlónak: „Csináljátok egyedül, Laci". Pár hét múlva koalíciós partnerek voltunk.

[224] Igen direkt, még a kormányzóképességen is valamivel túlmutatóan Magyar Bálint fogalmazta meg: „A küldöttgyűlésen Bálint hosszan érvelt a koalíció mellett. A kampányunkat sokan, sok pénzzel támogatták, mondta. Ezek az emberek azért adták a pénzt, hogy kormányozzunk." (Kőszeg, i. m.)

s evvel reprodukálta a dualizmuskori és két világháború közötti politikai kultúrát, anélkül, hogy a fékek és egyensúlyok demokratikus rendszerében becsületet, s főként hatékonyságot adott volna az ellenzékiségnek.[225]

Mert a demokratikus ellenzék soha, egy pillanatig sem hihette, hogy a „társadalom vezető ereje" „élcsapata", melyet tömöttsorokban követnek a tömegek. Politikusai legalábbis sejthették volna, hogy amit mondanak Magyarországról, azt a társadalomnak nemhogy többsége, de még csak erős kisebbsége sem gondolja ugyanúgy. (Inkább az volt a helyzet, hogy a demokratikus ellenzék, a liberalizmus, az SZDSZ olyannyira a haladás élére állt, hogy a haladás csak utána kullogott.) Ha a demokratikus ellenzék pártja igazolni akarta önnön létjogosultságát, akkor ezt a kormányzati szerep vállalásával tehette leginkább.

Visszatérve azonban a fehér lapokat tartalmazó füzetkéhez, fájdalom, be kell vallanom, hogy nem sok oldalra került írás. Úgy jártam, mint oly sokan mások, akik avval hitegetik magukat, hogy azért akarnak politikusnak állni, hogy megírhassák emlékirataikat, aztán sem politikai tevékenységük nem értékelhető, és az írásból sem lesz semmi, mert igen kevéssé vettek részt a politikában ahhoz, hogy érvényes tapasztalatokat szerezhessenek.

Most így utólag pótolni szeretném mulasztásomat, ami óhatatlanul valamiféle esszé lesz majd. Egyszerre kell ugyanis foglalkoznom az SZDSZ, a rendszerváltás után önmagát liberális pártként meghatározó politikai erő fölmorzsolódásával és végül bukásával, ugyanakkor folyamatosan elméleti választ kell keresnem arra a kérdésre, hogy ezt a bukást a liberalizmus világméretű válsága, szerteágazása, a posztkommunista helyzet, netán a magyar társadalmi szerkezet, vagy egy új, a klasszikus ideológiákat fölemésztő világhelyzet okozta-e.

Mindent összevetve, írásom műfaja nehezen meghatározható. Támaszkodni fogok saját, szükségképpen szelektív emlékezetemre épp úgy, ahogy mások tapasztalatára, valamint a rendszerváltás elemzéseire és a liberálisnak mondott teóriákra egyaránt. Fontos megjegyeznem azonban, hogy nem írok SZDSZ-történetet,[226] így ennek a pártnak a belső vitáival sem foglalkozom. Célom mindazonáltal a *politikai elemzés*, ami megkerülhetetlenné teszi, hogy időről időre konkrét politikai eseményekkel és történésekkel foglalkozzam. S ha már a módszertannál tartunk, úgy tisztáznom kell viszonyomat egy súlyos elméleti problémával kapcsolatosan.

---

[225] Tölgyessy, 1999: 141. Eredetileg: A hosszú átmenet. *Népszabadság*, 1994. 06. 18.

[226] Ehhez lásd mindenekelőtt: Kuncze et al., 2012.

Írásomban, a magyar helyzet elemzésekor, olyan fogalmakat használok – amilyen természetesen a liberalizmus is –, melyek a nyugati politikai filozófia hagyományában gyökereznek. Vajon ez az eljárás mennyiben torzítja el önnön tárgyát? Mennyire lehet termékeny a nyugati és ezen túlmenően angolszász teória fogalomtárának normatív használata olyan helyzetben, mely még európai kontextusban is partikulárisnak mondható? Tudunk-e bármilyen érvényeset mondani így, vagy ellenkezőleg, kényszerűen bele kellene, hogy süppedjünk egy zárt és érthetetlen provincialitásba? Durvábban fogalmazva: nem véletlenül olyasmit keresünk – a liberalizmust –, aminek Kelet-Közép-Európában nem volt igazi hagyománya, nincs jelene, és vélhetőleg nem is lesz jövője, azaz puszta kísértet?[227]

Másfelől egy olyan próbálkozás is reménytelennek tűnik, ami a liberalizmust kívánná meghatározni. E tekintetben Jerzy Szacki javaslatát fogadom el: kezdetben célszerű lesz felvetni a liberalizmusok sokféleségének hipotézisét. Vannak érvek, melyek emellett szólnak abban, amit a liberalizmusról általában

[227] Illusztrálásképpen álljon itt, lábjegyzetben egy ékes példa. A liberális ideológián belül a toleráncia (igen, most ideológiát mondunk, anélkül, hogy részletesebben elmerülnénk a fogalom elméleti-analitikus elemzésében) kiemelt jelentőséggel bír. A bevándorlók magyarországi befogadásával kapcsolatban a Tárki közvéleménykutató-intézet másfél évtizeden keresztül végzett kutatásokat. Idézem következtetésüket: „A felmérésben a mintába került személyeknek feltettük a kérdést, hogy Magyarországnak minden menedékkérőt be kellene fogadnia, senkit sem szabad befogadnia, vagy pedig van, akit igen, van, akit pedig nem. Azok, akik erre a kérdésre érdemleges választ adtak, azok 29%-a választotta az idegenellenesnek tekinthető állítást, tehát hogy az országba menedékkérő be ne tehesse a lábát. A válaszadók 10%- a tekinthető idegenbarátnak, aki szerint minden menedékkérőt be kell fogadni. A többség (a megkérdezettek 61%-a) mérlegelné a menedék nyújtásának, illetve megtagadásának kérdését. […] A mérlegelőket megkérdeztük, hogy mely etnikumú menekülteket nem fogadnák be szívesen. A felsorolásban szerepeltek a más országban élő magyarok, a kínaiak, az arabok, a románok, az oroszok és egy nem létező nemzet, a pirézek. A határon túli magyarokat szinte senki nem említette, ezzel szemben az arabokat, a kínaiakat, az oroszokat, a románokat a mérlegelők túlnyomó többsége (77–87%-a), de még a nem létező pirézeket is 68%-a nem látná szívesen Magyarországon." (http://www.tarki. hu/hu/news/2007/kitekint/20070308.html – letöltve: 2012. 11. 24.) Igaz, hogy ha a bevándorlást általában is ellenzi a magyar lakosság többsége, akkor ennek az intoleráns közösségnek áldozatul esnek szegény pirézek is. Ettől még lehetne általában véve támogatni a liberális toleranciát, hiszen ez maga is, meghatározásszerűen, azoknak és olyan magatartásformáknak a *befogadását* jelenti, akiket és amelyeket egyébként nem szeretünk. „A toleráncia az a gyakorlat, melyben tudatosan megengedünk vagy engedélyezünk valamit, amivel nem értünk egyet." (Raphael, 1988) Itt jegyzem meg azt is, hogy az SZDSZ mint olyan párt, amelyik mindig is erős kampányairól volt híres (különösen a „Pistike-kampány" volt igen sikeres 2006-ban) éppen 2009-es, radikálisan liberális toleranciakampányával veszített igen sokat, mindent, 2010-ben. Utóbbi identitáserősítő, a szélsőjobb fölemelkedése elleni föllépés volt, és határozott multikulturális üzenetet volt hivatott közvetíteni egy befogadásra amúgy sem hajlamos társadalomban. (Lásd pl. http://hvg.hu/itthon/20090218_szdsz_toleranciakampany — letöltve: 2012. 11. 24.)

véve tudunk, és abban a tényben is, hogy ez a hipotézis a legkevésbé kockázatos a kutató számára. Egy ilyen megközelítés kiküszöböli azokat a hibákat, melyek annak feltételezéséből erednek, hogy a liberalizmussal önmagában véve kell foglalkoznunk, és hogy az egyetlen feladatunk az, hogy leírjuk és meghatározzuk, mint bizonyos egészet.[228]

2. Siker és kudarc

„A demokratikus rendszerváltás totális kudarca – hiszen gazdasági, szociális, ökológiai, civilizációs, kulturális és erkölcsi válságba fúlt" – ad hangot Tamás Gáspár Miklós (Tamás, 2011) egy ma igen széles körben – a skála TGM szélsőbalos, anarchista álláspontjától a Jobbik szélsőjobboldali és az LMP tőkeellenes és bázisdemokráciát hirdető álláspontján keresztül Orbán Viktor miniszterelnökig és a „fülkeforradalom" által legitimált Alaptörvényig terjed – hangoztatott véleménynek. De milyen értelemben kell értenünk ezt a kudarcot? Mert ha „totális", akkor egyaránt morális, társadalmi és gazdasági, de mindenekelőtt politikai kudarc.

A rendszerváltás – e szerint – rossz világot teremtett; másként, nyersebben, és pontatlanabbul, de érzületileg találóbban fogalmazva, megteremtette a Rossz világát.

A rendszerváltás ahelyett, hogy ugrás lett volna a jövőbe – ahogyan ezt sokan várták és remélték – inkább elszabadította a pokol erőit.

Ennek ellenére a rendszerváltás nemhogy nem volt kudarc, hanem ellenkezőleg, a legteljesebb siker volt, amit csak abban az esetben nevezhetnénk kudarcnak, ha a célkitűzés nem a demokrácia és kapitalizmus megteremtése lett volna. A morális bizonytalanságnak, a politikumot jellemző állandó harcnak, a kapitalizmus társadalmi ellentmondásainak és gazdasági hordalékának azonban a szemünk elé kellett tárulnia – valódi siker.

[228] Jerzy Szacki (1999: 48) jó összefoglalását adja a liberalizmus különböző felfogásainak, és eligazítást nyújt a rendszerváltás körüli vitákról a liberalizmus „lényegét" tekintve. Ezekben az összefüggésekben Szacki a következőket mondja: „Ha létezik liberális társadalomfilozófia, akkor az olyan filozófia, amely az egyéni jogok nyelvén beszél" (i. m.: 40.). Ha ezt igaznak fogadjuk is el mint általános meghatározást, semmi nem indokolja, hogy a liberalizmus kizárólag ezen a nyelven beszéljen, és főképp azt nem, hogy egy liberális párt társadalmi programja majdnem kizárólag erre szűküljön le.

Ez így, ebben a formában nyilvánvalóan egy, az intuíciónak, sőt, a tényeknek ellentmondó állítás. 2012-ben, amikor ezt az esszét írom, a magyar parlamentben két olyan párt is van, mely kifejezetten a rendszerváltás (az „elmúlt húsz év") elutasításának programjával jutott a parlamentbe, azaz „rendszerkritikus pártok". Egyik a Jobbik, neofasiszta párt, másik a Lehet Más a Politika. Az LMP már a nevében is hordozza, hogy nem csak a teljes rendszerváltó politikai elitet tekinti lejárt szavatosságúnak, de antiglobalizációs, tőkeellenes pártként, a rendszerváltás céljaként megfogalmazott mindkét integrációs politikát, a liberális demokráciákhoz és a tőkés világtársadalomhoz való csatlakozást is elhibázottnak tekinti.[229] Egyiket a bázisdemokráciával, másikat valamiféle öko-kommunitarizmussal akarja helyettesíteni. A két, a jelenlegi rendszert alapvetően elutasító párt mellett viszont a kétharmaddal kormányzó többség a rendszerváltás nagy vívmányainak tekintett eredményeit is megsemmisítette. A rendszerváltó alkotmány helyett Alaptörvényt fogalmazott meg, a liberális demokrácia alapvető intézményeit pedig mind a rájuk vonatkozó szabályokkal, mind „személyzeti politikájával" korlátozza. A „fülkeforradalom" pártja szintén a rendszerváltás totális kudarcának élményének köszönheti győzelmét, és erre az élményre építette a „Nemzeti Együttműködés Rendszerét". Újabban pedig a rendszerváltás és az azóta eltelt időszak eddig kétségtelennek elfogadott vívmányát, az alkotmányosságot számolja föl, parlamenti (egyed)uralommal helyettesítve azt. (Sólyom, 2013)

Tehát 2010-től (mondhatni azonban, már évekkel előtte) határozottan úgy alakult át az egész társadalmi rendszer és a politikai élet, ami a rendszerváltás kudarcának élményére épített, s nem pedig sikerére.

Így az állításunk, hogy a rendszerváltás sikeres volt, azt kívánja, hogy érthetőbben fogalmazzunk.

A rendszerváltás a liberalizmus sikere volt, jóllehet ezt a sikert a társadalom nagy része sikertelenségnek élte-éli meg. Minden bizonnyal ezt a kijelentést már sokan elfogadhatóbbnak tartanák. Akkor viszont haladjunk ezen a nyomvonalon. Melyek voltak a rendszerváltás liberális célkitűzései, melyek megvalósultak, s melyek elutasításával és eltakarításával ma a politikai elit nagy része foglalkozik, a közvélemény egy széles, noha részben szűkülő, rétegének egyetértése mellett?

[229] Az igazsághoz hozzátartozik, hogy az LMP viszont következetesen kiáll az alkotmányosság, a hatalmi ágak elválasztása mellett, a tolerancia értékét hirdeti, és általában is a hatalom mindennemű kiterjesztését gyanakodva, kritikusan szemléli. Ezekben a vonásaiban hasonlatos az SZDSZ kezdeti korszakának politizálásához. Nem véletlenül kapott szavazatokat 2010-ben a volt SZDSZ-esektől is.

Ugyanezt a kérdést általánosabban is föltehetjük, s ehhez Zbigniew Brzezinsky egyik, Európáról szóló megállapítását hívjuk segítségül. A közös Európa-ház különbözik Európától, mint közös otthontól. „A háznak építészeti implikációi vannak. Az otthonnak viszonyokon alapuló implikációi. A háznak struktúrára, az otthonnak családra van szüksége." Ennek megfelelően mondhatjuk, hogy a liberális ház elkészült, de nem sikerült azt liberális otthonná tenni.

A ház megépítése, adott külföldi minták és a liberális alkotmányozás kódexe szerint viszonylag gyorsan haladt. Az otthon berendezése viszont csak a politikai kultúra átalakulásával mehetett volna végbe, alkalmasint sokkal lassabban. A személyek közötti közlekedési szabályok és kódok, a „szív szokásai", „Habits of the Heart" (Bellah et al., 1985) fokozatosan alakulnak ki, és régi viselkedési minták esetleg ott is használatban maradnak, ahol az új ház egészen másfajta szokásokat követelne.[230] A nem rendeltetésszerű használat az intézmény megteremtésének eredeti szándékaival szemben hat.[231] Általános érvénnyel fogalmazva: ugyanaz a szabály más és más körülmények között

[230] Lásd a tömbházak, „blokkok" kis erkélyén a Kolozsvárra betelepült parasztok által tenyésztett disznó esetét.

[231] Az intézmények létrehozásának nehézségeiről lásd: Offe, 1994: 14. Fontos, érvelésemet messzemenően alátámasztó szövegről lévén sz, hosszan idézem: „Az intézmények »másolásának« megközelítése megpróbálja megkerülni, vagy legalábbis lerövidíteni a várandósság és a lassú érés ezen időszakát. Bár tartalmilag kétségtelenül antisztálinista, az intézményépítésnek ez az instrumentális megközelítése gyakran közelít a sztálinizmushoz a módszer tekintetében. Ez nem jelenti azt, hogy a posztkommunista társadalmak intézménytervezői megengedhetnék maguknak, hogy várjanak. A sürgető gazdasági szükségletek és a legitim politikai hatalom hiánya miatt ritkán van erre lehetőségük. Csupán arra utalok, hogy *a »lemásolt« és átültetett intézmények, amelyekből hiányzik az az erkölcsi és kulturális infrastruktúra, amelyre az »eredeti« támaszkodhat,* valószínűleg nagyon eltérő és gyakran ellentétes szándékú eredményeket fognak hozni, és ebben az esetben a további tervezések egyre hektikusabb és rövid lélegzetűeké válnak (a túllövés, a stop-go-ciklusok, a rövid életű kormányzó elitek és a politikai expresszivizmus szélsőséges formái és a politika közönyös megvetése közötti tömegszintű ingadozás minden ismert patológiájával), aminek következtében számolni kell a következményekkel." Majd folytatja: „A hiperracionalitás csak az egyik az intézményi tervezés gondolatában rejlő két gyengeség közül. A másik gyengeség ahhoz a tényhez kapcsolódik, hogy a modern világban a »tervezett« intézmények szinte mindig »utódintézmények«. Nem tabula rasára épülnek. Az utódintézményeket az elődök hosszú karja befolyásolja. Ezek az elődök az intézmények kétféle értelemben is kudarcot vallhatnak: a szocializáció és a preferenciaképzés kudarca vagy a funkciójuk ellátásának kudarca. De lehetnek még nyomai és maradványai a régi intézményi berendezkedésnek, amelyek jelenlétében az új intézmények nem tudnak megfelelően működni. Annak ellenére, hogy az államszocialista intézmények egyértelműen nem tudtak szocialista preferenciákat (hogy a »szocialista emberről« ne is beszéljünk) létrehozni, olyan tudatállapotot, elvárások és feltételezések sorát hozták létre, amelyekről kiderül, hogy ellenségesek a demokratikus kapitalista és polgári intézmények növekedésével szemben." Tehát mind az intézmények kulturális beágyazottságának kérdé-

különböző következményekkel járhat, s a rendszerváltó politikák kezdeti szakaszában a szabályokra, s nem az értékekre került a hangsúly. (Az értékekre csak annyiban, amennyiben egy rejtett hipotézis szerint a nyugatról átveendő szabályok mögött föltételezett értékek automatikusan „átjönnek" a szabályokkal együtt.)[232]

Általában is a kelet-közép-európai országokban tapasztalható rendszerváltó másnaposság, kiábrándultság, az átmenet nehézségei, a „szociális trauma" indokait Piotr Sztompka az intézmény és kultúra meg nem felelésében látja, és két magyarázatát adja. (Sztompka Piotr, 1996) Egyrészt a politikai kultúra átalakulása lassúbb folyamat, mint az intézmények létrehozása. Ezt már a rendszerváltás elején tudni lehetett. „Az állampolgár órája lassabban ketyeg" – mondja Dahrendorf is, hozzáfűzve azt a híres előrejelzését, hogy a politikai átalakulás hat hónap alatt végbemehet, az intézmények kialakítása hat év alatt sikerülhet, míg a társadalom átalakulásához hat évtizedre lehet szükség. (Dahrendorf, 1990)

Arra viszont senki nem figyelt föl, hogy már maga ez a misztikus számokra alapozott föltételezés eredendően hamis. Ha csak az egyszerű logika alapján vizsgáljuk, akkor is világossá válik, hogy ha a társadalom átalakulása (a demokratikus politikai kultúra és a kapitalizmus Max Weber-i szelleme[233]) hat évtized alatt megy végbe, akkor a hat hónapos és a hatéves határidők is végveszélybe kerülhetnek – erről alább részletesebben szólunk.

---

sében, mind pedig az államkapitalizmus örökségének (ezt Adam Michnik így fejezte ki: „Mindannyian a kommunizmus fattyai vagyunk") tekintetében megerősíti álláspontomat.

[232] Tíz évnek kellett eltelnie, hogy ez az illúzió szerteoszoljék. A kutatás csak ekkor ébred rá, hogy a rendszerváltások leírásának piaci modelljét (az egyén érdekvezérelte racionális választásai az optimálishoz közelítő eredményt hoznak) föl kell váltania az új institucionalizmusnak, ami három belátásra épül: 1. komplex társadalmi változások csak korlátozott mértékben tervezhetőek, mert a változások váratlan és olykor a szándékolttól eltérő erőket szabadítanak föl; 2. azonos szabályok eltérő eredményekkel járnak más és más körülmények között; 3. sajátos kulturális előfeltételek sajátos fejlődési utakat valószínűsítenek, ami külön kutatást igényel. (Müller, 2010)

[233] Már amennyiben elhisszük, hogy a protestáns etika és kapitalizmus szoros, lényegében ok-okozati összefüggésben vannak. Ezt kérdőjelezi meg Albert O. Hirschman, aki, Montesquieu-t tekintve kiindulópontnak, a kapitalista „pénzcsinálás" (money making) szorgalmazását a politikai rend megteremésének és a politikai nyugtalanság elkerülésének eszközeként írja le (Hirschman, 1977). Nem nehéz ebben a kontextusban értelmezni a kádári államkapitalizmust sem. Hirschman nyomán mondhatjuk, hogy a „kádári konszolidáció" nem csak az 1956 által okozott szenvedélyek csillapítását eredményezte avval, hogy a „pénzcsinálás" felé terelte a polgárokat (illetve mindenkit, aki polgárrá akart válni, nem republikánus, hanem burzsoá értelemben), de evvel, saját jól felfogott érdekében, Kádár a saját despotizmusát is korlátozta.

Így állhat elő az, amit Sztompka a meg nem felelés második okaként említ, az „edzett alkalmatlanság" (*trained incompetence*), a „civilizációs illetéktelenség" (*civilizational incompetence*) (Sztompka, 1993) az államszocializmus durván 40 éve sem múlhatott el nyomtalanul, ez a periódus is kialakította a maga politikai kultúráját, mely beépült a viselkedés mintáiba, a *habitusba*. Az új, demokratikus, intézmények *rendeltetésellenes* használatára az állampolgárok szintúgy föl vannak készülve, mint az államszocializmus intézményeinek bojkottálására.

Kiegészíthetjük Sztompka látleletét egy, az előbbinek némiképp ellentmondó, valójában azt inkább árnyaló megfigyeléssel. Kelet-Közép-Európában, s ezen belül Magyarországon amúgy is nagy hagyománya van az államhoz fűződő kettős viszonynak. Elvárásunk az, hogy az állam gondoskodjon rólunk, legyen végső támaszunk, segítsen kiküszöbölni mindazon hátrányokat, melyeket mi személyes életünkben elszenvedünk. (Ez az isteni gondviselés megnyilvánulása lehet, ami végső soron az állam hegeli fölfogásából ered, és mélyen áthatja az európai, különösen a kelet-európai politikai gondolkodást – és tegyük hozzá: alkalmasint küldetéses politikusok álma egy ilyen állam üzemeltetése, már csak azért is, mert alapjánál az úr–szolga feudális mintaképe áll.) Ugyanakkor az állam végső soron tőlünk idegen – kafkai –, egész bürokráciájával és jogszabályaival, kijátszandó intézményrendszert alkot. Az államhoz személyes érdek és személyes ellenszenv fűz. (Ezért is olyan könnyű megszemélyesíteni ezt az államot, ezért fogadjuk el természetesnek, ha valaki személyesen ajánlja magát mint az állam megtestesítőjét, ezért van hagyománya a tekintélyelvűségnek, s nincs tradíciója a demokráciának, a személytelen eljárásoknak, a szakszerű és értéksemleges ügyintézésnek.)[234]

Ha a kádári és posztkádári politikai kultúrában egyfajta folytonosságot keresünk, ugyanakkor e kultúra letéteményesének a kispolgárságot, vagy még

[234] Róna Péter ezt a következőképpen foglalja össze: „Az átlag magyar azt mondja a hatalomnak: tessék megmondani, hogy mit csináljak, és cserébe tessék engem eltartani. Ezzel szemben a korszerű, fejlett világ társadalma azt mondja a hatalomnak: ne tessék nekem megmondani, mit csináljak, tessék gondoskodni arról, hogy azt, ami szeretnék lenni, azt, amit szeretnék csinálni, megvalósíthassam. Ezt a tételt nem sikerült Magyarországon meghonosítani. És itt van – nézetem szerint – a rendszerváltás nagy-nagy bukása." (Ökopolisz előadás, 2013. 04. 12. Lásd: http://www.youtube.com/watch?v=QwP5PlB27M8 Letöltve: 2013. 04. 19.) Röviden: az állami gondoskodást nem sikerült az öngondoskodással helyettesíteni. Márpedig a liberalizmus minden közpolitikája az öngondoskodás kifejlesztésére irányult. Az öngondoskodás eszményének végleges bukását az 2008-as, ún. „szociális népszavazás" hozza el, ami kétségtelenül a NER alapjánál áll és a „fülkeforradalom" legitimációja.

találóbban a nyárspolgárságot tekintjük, akkor Gerő András érzékletes leírásáig jutunk: „A honi kispolgárság Kádár-rendszerbeli genezise során azt tanulta meg, hogy a biztonságot az államtól, a gyarapodást az állam kijátszásától vagy/és a hiánygazdaság kvázi-piaci kitöltésétől remélheti. Másként szólva, a szocializmussal szemben a piacgazdaságot kívánta, de ezt úgy akarta, hogy az állam által nyújtott biztonság is megmaradjon." (Gerő, 2010) Ami az „edzett inkompetenciát" illeti, a magyar eset tehát részint tipikus az államkapitalizmusok között, részint pedig sajátos, és a kádárizmushoz kötődik. Viszont amennyiben még azt is tekintetbe vesszük, hogy az államfüggő kispolgárság kialakulása előbb az állami bürokrácia keretében és az államvédett piacon már a dzsentri társadalmi szerepénél, a Tisza Kálmán-i időkben elkezdődik,[235] akkor erős történelmi kontinuitást föltételezhetünk, és a kádárizmus sem tűnik oly kivételesnek. A Kádár-rendszer éppen az állam gazdasági kijátszására ösztönzött, megteremtve a „második gazdaságot"(Gábor & Galasi, 1981; Kemény, 1983; Kornai, 1982; Kornai, 1995),[236] ugyanakkor a politikai inaktivitásba burkolt föltétlen hűséget is megkövetelte. Aki egyéni érdekei szerint és önös boldogulása céljaira használta az államot, ugyanakkor hűségének látható jelét adta, azaz tartózkodott a nyílt politizálástól, a szocialista rendszer szimbolikus önigazolásának maga is tevékeny tagja maradt – ebben a magatartásmintában szocializálódott. Más olvasatban, a gazdasági dimenzió tekintetében szolgálta és kinyilvánította a kádári rendszer „liberalizmusát". Ez a „liberalizmus" viszont éles ellentétben állt a kádári kompromisszumot elutasító demokratikus ellenzék politikai szándékaival, és később szöges ellentétbe került a magát liberálisként definiáló párt ideológiájával. Mindez igen nehézzé tette, hogy a '89 utáni magyar liberalizmus tisztázza az államhoz fűződő viszonyát. Az egyéni jogok védelmében kifejtett erőfeszítései olybá tűntek föl, mintha az állam lebontásán fáradozna. A gazdasági önérdekre fektetett hangsúly ugyanazt sugallta, noha a kádári berendezkedés tanulsága szerint éppen az államnak kellett volna fölkínálnia az egyéni jólétet, boldogulást.

---

[235] „...történelmi, részben társadalmi előítéleti okok hatottak a kiegyezés évtizedeiben abban az irányban, hogy az addigi középosztálynak a kereskedelmi és ipari pályákra terelése elmaradt, és a szabadkereseti pályák felé tájékozódása is aránylag későn, oly időben ment végbe, amikor azokat nem a régi középosztályhoz tartozó elemek meglehetősen ellepték. Tisza Kálmán ideje óta a kormányzat úgy törekedett a kérdés méregfogának kihúzására, hogy derűre-borúra, nem egyszer a tényleges szükséget messze meghaladó mértvben szervezte a tisztviselői állásokat és azokba »mentette« a társadalom középső rétegét" – írja Weis István konzervatív, szalon-antiszemita szociológus, a két világháború közötti magyar társadalom remek ismerője (Weis, 1930: 105).

[236] Különösen Kornai János elemzései illeszkednek szorosan jelen fráshoz, lásd még Kornai, 2007.

Pedig igen jó érvek álltak volna rendelkezésére, hogy igazolja, nemhogy az emberi jogok vagy a gazdasági önérdek nem állnak ellentétben az erős állam eszméjével, hanem éppen ellenkezőleg, föltételezik azt; a jogok az erős állam védelmében érvényesülhetnek, és a piac állami szabályozása a biztosítéka annak, hogy az önérdek a közösség érdekének szolgálatába állítható.[237] Bizonyos fokig az államnak ezt a fölfogását tükrözte a rendszerváltó alkotmány és lassan kiépülő alkotmányos kultúra, amelyet a 2011-től hatályos Alaptörvény viszont radikálisan félresöpör, hogy az állam történetileg meggyökeresedett uralmi modelljével helyettesítse. A mai magyar közvélemény immár elégedetten veszi tudomásul a restaurációt.

Visszatérve siker és kudarc érzetéhez, most már határozottabban fogalmazhatunk.

A liberális demokrácia intézményeinek kiépítése, a piacgazdaság működési föltételeinek megteremtése – hangsúlyozom – önmagában és elvont kritériumok alapján sikernek tekinthető, de csak annyira, amennyire a működésükben eleve torzóvá váló intézmények megteremtése annak tekinthető. Ez a siker így a kudarc forrása is, de elkerülhetetlen, hiszen a demokrácia és piacgazdaság, az egyén alkotmányos jogai és ezek alkotmánybírósági védelme, a közpénzek felügyelete, a szólásszabadság és a helyi autonómia intézményei megteremtésének nem volt alternatívája. Az intézményeket olyan közegben kellett kiépíteni, melynek politikai kultúrája (ezen belül kiemelten az államhoz fűződő viszony) lényegében ellentmondott ezeknek az intézményeknek, s az intézményépítés térbeli (nyugati átvétel) és időbeli (hosszabb távon kell működniük, hogy megszilárdulhassanak) problémái már kezdetektől fogva lehetetlenné tették, hogy az adott időn belül „megfelelően" működjenek, azaz a politikai kultúra részeivé váljanak. Mint hogy az intézményépítésben a liberális javaslatok voltak a döntőek, s itt most elsősorban az alkotmányos berendezkedésre és a jogvédelemre gondolok, a „balhét" a liberálisoknak kellett elvinniük. Az SZDSZ mintha elvszerűen vallotta volna a mondást, miszerint „két kis ugrással nem lehet a szakadékot átugrani", ezért készült mindvégig a „nagy ugrásra", a liberális demokrácia és piacgazdaság megteremtésére, a hagyományok, történelem, viselkedési minták, egyszóval a létező politikai kultúra *ellenében*.

[237] Lásd ehhez Stephen Holmes megvilágosító erejű könyvét, mely alkalmas a liberalizmusról szóló téveszmék eloszlatására is: Holmes, 1995: különösen 18–23.

Minden rendszerkritika és most már a 2010-től kezdődött újabb rendszerváltás is a sikernek és kudarcnak ezekből az élményeiből táplálkozik. Aminek most éppen tanúi vagyunk, az elmúlt húsz évnek abból a tapasztalatából indul ki, hogy sikeres csak akkor lehet, ha az államszocializmus és a megelőző korszakok evvel egybecsengő politikai kultúrájára épít, és nem mellesleg szembehelyezkedik azokkal az új intézményekkel, melyek modellje nyugaton található, de itthon kudarcot vallottak. Amint ezt már sokan elmondták, a „fülkeforradalom" nem más, mint ellenforradalom, restauráció.[238]

3. A rendszerváltás liberális projektje

Volt-e a rendszerváltásnak politikai s ezen belül liberális projektje? „Politikai projektnek" nevezem az államszocializmus[239] által örökül hagyott legnagyobb problémára, az állam társadalmi és gazdasági szerepének újrameghatározására vonatkozó tervet. Kiegészítve: a politikai projekt nem pusztán a politikai programot jelenti, az átmenet politikai menetrendjét és a demokrácia, piacgazdaság intézményeinek kialakítását, hanem társadalmi programot is, azaz számvetést a társadalom adott állapotával és annak megfogalmazását, hogy miként juthatunk el az A pontból a B pontba ahhoz, hogy a politikai program az adott társadalmi keretek között működőképessé váljon. S itt fontos leszögezni, hogy amint ezt a régi kínai mondás tartja, az út fontosabb, mint a vendégfogadó. A politikai programban megfogalmazott célok lehetnek mégoly helyesek, ha kivitelezésük eszközei nem állnak rendelkezésünkre. Konkrétan: az SZDSZ-nek, a csak jóval megalakulása után önmagát liberálisnak nevező

[238] Jóllehet intézmény és kultúra problémái általánosak, Kelet-Közép-Európa átmeneteire épp úgy vonatkoznak, mint Latin-Amerikára – s a szakirodalom ekként is tárgyalja őket. Egyáltalán nem sorsszerű, hogy a liberális demokrácia és piacgazdaság a magyarországihoz hasonló restaurációba torkolljék. Ehhez az is kell, hogy legyen olyan küldetéses politikus, aki fölismeri a restaurációban rejlő hatalmi potenciált. Magyarországon ez a helyzet, s ezért tapasztalni itt erőteljesebben, mint bárhol a régióban, a populizmus térhódítását. Az Európai Unió is azért oly kényes az intézmények rombolására, mert világos, hogy kellő időre van szükség az intézmények által kifejtett „civilizatorikus hatás" érvényesüléséhez.

[239] Politikai vonatkozásban írásomban az államszocializmus kifejezést használom, a „létező szocializmus", a „valaha létezett szocializmus", „kommunizmus", „Kádár-rendszer", „szovjet típusú társadalom" több-kevesebb pontossággal megfeleltethető szinonimájaként. Gazdasági vonatkozásban az „államkapitalizmust" részesítem előnyben.

pártnak (!) határozott és vonzó politikai programja volt 1989-ben,[240] társadalmi programja viszont nem volt.[241]

Meglehet azért ódzkodott léte egész időszaka alatt egy ilyen program megfogalmazásától, mert a „social engineering", a társadalmi tervezés elutasítása volt lényegében a rendszerváltás maga, az államszocializmus tervezési modelljének elutasítása. A liberalizmus individualizmusa általában sem támogatja a kollektivitásra kidolgozott terveket. Harmadsorban pedig azt is meg lehet engedni, hogy a társadalmi tervekhez hiányoztak a társadalomtudomány adatai, hiszen ilyen kutatásokra csak korlátozott mértékben nyílt lehetőség, és az új helyzetben nyilvánvalóan egészen újfajta kutatásokat kellett előbb lefolytatni, hogy érvényeset lehessen mondani a „társadalom állapotáról". Arról a magyar politikai kultúráról, mely felöleli az államszocializmus örökségét, és az azt megelőző korokét egyaránt.

1987–88-ban kezdtek például megjelenni olyan tanulmányok, például a *Medvetánc*ban, melyekben komoly kísérleteket lehetett olvasni a magyar társadalom leírására. Mondjuk Hankiss Elemér, Kemény István, Kornai János, Solt Ottilia, Konrád György és Szelényi Iván, Szabó Miklós nyújtottak hasznosítható elemzéseket a magyar társadalom állapotára nézvést, de az már mindenkit meglepetésként ért, hogy már 1988–89-ben milyen erővel tört felszínre ismét a rasszizmus, antiszemitizmus, nacionalizmus, tekintélyelvűség, a középosztály hiányának ténye, az értelmiséget megosztó népi-urbánus vita, vagy éppen a majd 200 évvel már meghaladottnak vélt fontolva haladók

---

[240] A *Kék könyv*nek nevezett dokumentum.

[241] Egy ilyennek a megfogalmazására Tölgyessy Péter tett (volna) kísérletet, ám a „demokratikus ellenzék", korábbi konspirációs reflexekkel, összezárt személye ellen, következésképpen elgondolásai ellen is. Az ellentétet magát többféleképpen lehet leírni, ahogy le is írták az SZDSZ-ben. Tölgyessy jobb felé szeretné pozicionálni a pártot, az MDF közelébe (mert úgymond Antall József és Tölgyessy Péter túlságosan összebarátkoztak); TP egyszemélyi vezetést szeretne a pártban, melyben ez merőben szokatlan lett volna; TP-t mégsem lehet a demokratikus ellenzék tagjának tekinteni, melynek történelmi érdemei okán joga van megszabni az SZDSZ politikai irányát, stb... Akárhogy is látjuk politikailag ezt az ellentétet, mely végül Tölgyessy Péter SZDSZ-ből való kiválásával végződött, a tény, hogy elakadt a demokratikus ellenzék *mitológiáján kívüli* liberalizmus újrameghatározásának kísérlete. Nevezhetjük ezt a kísérletet „jobboldali liberalizmusnak", „konzervatív liberalizmusnak", amivel Kis János, az SZDSZ mindenkori szellemi vezére is számol, noha nem szimpatizál vele. Jóval később, Kóka János elnöksége alatt, még egyszer megpróbál az SZDSZ „jobbra fordulni", ekkor azonban a Kis János-tanítványnak tekintett Fodor Gábor szegül szembe vele, a „visszatérés a demokratikus ellenzékhez" baloldali liberalizmusának a jegyében. Végső soron nem történik más, mint a liberalizmus belső differenciálódása, 1991- ben túl korán, 2007-ben túl későn. A nemzetközi példák is mutatják, hogy két liberalizmus aligha fér meg egy párton belül (holland, dán esetek). Tölgyessy Péter viszont azóta is az egyik legéleslátóbb társadalomelemző.

és forradalmárok vagy a több évszázada már el is feledett kuruc (nemzetiek)-labanc (nemzetietlenek, hazaárulók) ellentét.

Így, meghatározásunknak megfelelően, leszögezhetjük, hogy a rendszerváltásnak nem volt politikai projektje, viszont annál nagyobb morális ereje volt, mely előbbit nem pótolhatta, de egy politikai célrendszernek mégis elsöprő erőt kölcsönzött. A rendszerváltást vagy nem lehetett elképzelni, vagy, ha igen, akkor egészen másként, mint ahogy végül megvalósult.

A fölsorolt, objektív okokon túl a politikai projekt hiányát nem pusztán az okozta, hogy az államszocializmussal szembeni ellenzék, fél-ellenzék nem volt egységes. Más és más volt a rendszerrel szembeni ellenállás foka, különbözött a hajlandóság, hogy a hirtelen szerephez jutott új politikai szereplők meddig kívánnak az ellenállás kifejezésében elmenni, aktivitásuk hatósugara. A kívánatos jövőről alkotott nézetek, vélemények – már amennyiben voltak – szintén alapvetően különböztek, de a társadalom értékvilágában gyökerező pártok híján ezek sem szerveződhettek meg karakteres ideológiák mentén. A politikai projekt keretében a „harmadik út", az önigazgató gazdaság (Liska Tibor) eszméi a rendszerváltást megelőzően valamelyest mozgósító erejűek voltak, de a rendszerváltás folyamatában lassan-lassan háttérbe szorultak, míg az államszocializmus alatt kifejthetetlen ideologikus eszmék, a liberalizmus, a nacionalizmus, antiszemitizmus, cigányellenesség, arisztokratikus és plebejus konzervativizmus hirtelen előtörtek. A rendszerváltás politikai projektjeinek vitája helyett óhatatlanul, elkerülhetetlenül az ideológiai csaták váltak uralkodóvá.

De mindezen előfeltételek mellett is a politikai projekt hiányának legalább *öt alapvető oka* volt, melyeket egymásra épülésük sorrendjében sorolunk föl.

(1) Egy ilyen projekt – politikailag – kivitelezhetetlennek látszott. Még intellektuálisan is szinte fölfoghatatlan volt egyidejűleg elképzelni a szocialista állam átalakítását, lebontását, az állam uralmi funkciójának visszaszorítását, az állami bürokrácia komplett lecserélését, működésének átállítását egy más filozófiára, a bürokrácia szolgálati szempontú átszervezését, a nagy ellátó rendszerek (oktatás, egészségügy) átalakítását.

(2) Egy politikai projekt mégiscsak volt, noha az alapjaiban kérdőjelezett meg minden politikai projektet, ez volt az „antipolitika".

(3) Az „antipolitika" voltaképpen az állami léten kívül képzelte el az életet. A politikai projekt hiányát hihetően és nagy morális erővel lehetett helyettesíteni a liberális demokrácia és a piacgazdaság megteremtésének nem részletezett célrendszerével.

(4) Még csak sejteni is csak alig lehetett, hogy melyek is annak a társadalomnak a politikai opciói (politikai kultúrája), mely számára politikai projektet kellene megfogalmazni.
(5) A rendszerváltás legmegbízhatóbb élharcosának tekintett liberalizmus, noha a liberalizmus sokrétű hagyományából következetesen merített, végül beszorult egy szűk ideológiai zsákutcába, a jogvédő liberalizmusba. Vegyük sorjába.

(1)

Talán arra nem is kell sok szót vesztegetni, hogy a rendszerváltásokra nem lehetett fölkészülni, minthogy ezek bekövetkezte fölöttébb valószínűtlen és teljességgel váratlan volt. 1989–1990 fordulóján az új demokrácia alkotmányos kereteinek lefektetése volt a prioritás. Antall József miniszterelnöknek az a kijelentése, miszerint az új Magyar Köztársaság első kormánya elkerülhetetlenül „kamikaze-kormány" lesz, jelezte, hogy a választások után kidolgozandó közpolitikai programok sokkal inkább fognak problémákat felszínre hozni, semmint azokat megoldani.

Egy közpolitikai *allegro barbaro* talán érzékelteti, s pusztán csak érzékeltetni tudja az elvi liberalizmus és a közpolitikai döntéshozás konfliktusait a '90-es évek Magyarországán.

Az alkotmányozás folyamata még a rendszerváltás konkrét dátuma (első szabadon választott parlament) előtt elkezdődött, s a régióban először, ebben a liberális demokráciák legalapvetőbb szabályait sikerült lefektetni. A gyülekezési jogról szóló törvényt 1989. január 24-én hirdették ki (1989. évi III. törvény), később az 1985-ben választott Országgyűlés elfogadja a sarkalatos törvényeket, melyek a szabad választásokhoz vezettek. A sarkalatos törvények az Alkotmány módosításáról, az Alkotmánybíróságról, a politikai pártok működéséről és gazdálkodásáról, az országgyűlési képviselők választásáról, a Büntető Törvénykönyv, illetve a büntetőeljárási törvények módosításáról szóltak. (Ezért honosodott meg a „közjogi rendszerváltás" fogalma is.) Az SZDSZ–MDF paktum a létező alkotmányt írta át alapjaiban, s a Sólyom László vezette Alkotmánybíróság természetjogi alapvetést biztosított annak („láthatatlan alkotmány", ami az amerikai minta alapján született). Ezek után egy új alkotmány létrehozásának igénye végül is semmissé vált, ám az alkotmányosság fejlődése (Alkotmánybíróság határozatai) ezt nem is tették föltétlenül szükségessé. Az emberi jogok (Bill of Rights) tekintetében sok esetben mind a mai napig

ható döntések születtek, többnyire a többség határozott véleményével szemben. A halálbüntetés, abortusz, szólásszabadság, gyülekezési szabadság liberális alapelvei áthatják a magyar alkotmányosságot, még jelenleg, egy másik Alkotmány (Alaptörvény) életbe lépése után is. Mondhatjuk, hogy az alkotmányosság a magyar liberalizmus legnagyobb sikere, és egyben az utolsó is.

Az önkormányzás mint a civil társadalom hatalmi formája az önkormányzati törvényben jutott legteljesebb kifejtésre, 1990-ben. Ám hamar bebizonyosodott, hogy a tocqueville-i recept Magyarországon (vélhetőleg a posztkommunista világban mindenütt) követhetetlen. Az önkormányzatok nem a civil aktivitás, hanem a pártok befolyása alá kerültek, s így észrevétlenül, már magalakulásuktól kezdve, folyamatosan veszítették el civil jellegüket.[242]

A civil társadalom megteremtésének speciális területe az egyházak civil szervezetekként való fölfogása. Az egyházi kárpótlás, a Vatikánhoz fűződő viszony, a hittanoktatás, egyház és állam szétválasztása, az állam szerepvállalása az egyházak finanszírozásában mind-mind olyan viták voltak, ahol a liberálisok következetesen képviselték, hogy az egyház, civilszervezetként, önmagára van utalva. Ez a magatartás konfliktusok sorozatát idézte elő, és mindvégig kívül maradt a magyar politikai kultúra beidegződésein.

A társadalmi, s különösképpen a roma integráció vonatkozásában a liberális alapvetésnek két objektíve korlátozott válasza lehetett: toleranciát hirdetett egy alapvetően intoleráns társadalomnak, és emberi jogokat ígért a szociálisan rászorulóknak. Utóbbi nemigen különbözött a szélsőséges liberális állásponttól, jelesül, hogy „bárkinek joga van éhen halni", de ha ezen a korláton át akart lépni, akkor beleütközött a maga által követett másik célba, a kapitalizmus megteremtésének szükségességébe, következésképpen az állami szerep visszaszorításának igényébe, de nem utolsó sorban a szűkösségbe.[243]

---

[242] Az SZDSZ önkormányzati rendszerre vonatkozó programját, még a rendszerváltás előtti időben, Vági Gábor dolgozta ki. A 90-es évek elején a liberális párt programja leegyszerűsítve annyi volt, hogy 3000 kis, önálló köztársaságot kell teremteni (Vági, 1990).

[243] A politika antipolitikus, egyszersmind emberjogi megközelítésének szélsőséges megfogalmazását adja elő Tamás Gáspár Miklós éppen a liberális belügyminiszterrel, Kuncze Gáborral szemben: „Az első világháború óta első liberális belügyminiszter, a népszerű Kuncze Gábor működéséhez hatalmas remények kapcsolódtak. Az Antall–Boross-kurzus által érintetlenül hagyott – és olykor paralegális-„politikai" célokra fölhasznált –kommunista elnyomó apparátus gyökeres átalakítását vártuk tőle, és a közszolgálati közigazgatás reformját. Elképzeléseink szerint az évtizedekig rettegett BM átalakult volna az emberi jogok minisztériumává, amelynek az ártatlanok – a törvénytisztelő állampolgárok – oltalmazójává, a humánus és humanista, makulátlan tisztességű hivatalnokok, a köz magasan kvalifikált, névtelen szolgái által irányított jogvédő quaestorrá és lictorrá kellett volna válnia. Ha már ezt az MDF-kisgazda-KDNP-kormány – nem véletlenül – elmulasztotta, itt volt az idő

Az SZDSZ állandó konfliktusai az MSZP-vel voltaképpen akörül forogtak, hogy míg az MSZP az állam szerepének kiterjesztését, egyfajta államszocialista szervezést tekintett mintának, addig az SZDSZ minden javaslata ennek a mintának a megkérdőjelezése, illetve egy, az egyéni felelősségen, az egyén autonómiáján, az önszerveződésen alapuló, individualista alapon szerveződő állam. Ez a konfliktussorozat 2002–2009 között éleződött ki leginkább, amikor viszont az MSZP-nek nem volt már abszolút többsége, így a közpolitikai cselekvésre a liberálisoknak is nagyobb terük volt.

A politikai projekt tekintetében tehát azt mondhatjuk, hogy a liberális forradalom mind politikailag, mind az elméleti kidolgozottság szintjén váratlanul érte a liberálisokat. Közpolitikákat kellett kidolgozni, olyan elvek mentén, melyek kidolgozatlanok voltak. A liberalizmus óhatatlanul bevonult tehát saját biztos sáncai mögé.

Az alkotmányozás és az emberi jogok tekintetében az amerikai alkotmányosság (alkotmánybíróság határozatai), az önkormányzás (Tocqueville), az állam gazdasági szerepének minimalizálása (Hayek), az individualizmus előnyben részesítése (Mill), az állam hatalmával szembeni morális kontroll (demokratikus ellenzék hagyománya) tűntek olyan biztos fogódzóknak, melyekre elméleti megalapozottsága és gyakorlati tapasztalata folytán lehetett támaszkodni. Miközben a liberalizmus a teljes liberális hagyományból merített,

---

a magyar KGB komisszárjainak udvarias, de határozott nyugalomba vonultatására." (Tamás, 1995) Ennek az írásnak azonban van még egy figyelemreméltó eszmefuttatása, ami alátámasztja esszém mondanivalóját is, s ez a „neomagyar ugar" leírására vonatkozik, a *Finnugar* alcímű részben: „A magyar liberálisok fokozatos, de félreérthetetlen betagolódása a Neomagyar Ugarba – amelyre ezek szerint már 1990-ben sor kerülhetett volna egy MDF–SZDSZ-nagykoalíció esetén, ha Isten őrizz nyugati tanácsadóinkra hallgattunk volna – éles fénycsóvát vet a szélsőjobboldalnak arra az eddig kacagtatónak tetszett »politikai antropológiájára«, amely szerint magyar ember nem szereti a szabadságot, tehát a szabadelvű magyar – idegen. Quod erat demonstrandum. A tétel továbbra sem teljesen igaz, de a magyar szabadelvűség érzelmi mélységét illetően indokolt kételyünk támadhat. Az ok – az idestova százesztendős antiliberális begyakorlás lelki következményei mellett – a korszellem sajátosságaiban is keresendő. 1989 óta minden kelet-európai politikai mozgalom és eszmeáramlat mélységesen antipolitikus. A szabadságot a háborítatlan, közerkölcstől nem befolyásolt magánéletben keressük, a nemzetet a kulturális azonosságban – mindenütt, csak nem a politikai közösségben. Mind az egyéni szabadság, mind a nemzeti szolidaritás (a modern politika két mozgatója) a közügyektől, a közélettől távol jelenik meg a nép képzeletében. Így a modern politika legfontosabb mozgatórugói éppen a politikában tűnnek föl irrelevánsnak. Azoknak a politikusoknak van sikerük, akik »pragmatikusan« elfordulnak e két alapelemtől, akik hallgatólagosan napirendre térnek a modern európai politika e két alapvető képzete fölött, amely a közvélemény irányítói számára »ideológia«, marxi értelemben: »hamis tudat«. Egy politikai pártnak, ha sikert óhajt, valamelyest alkalmazkodnia kell a korszellemhez."

elveszítette konzisztenciáját. Zavarossá vált, jóllehet következetes volt, de zavarosságát éppen a liberális hagyomány sokrétűsége okozta.

Végül az a paradox helyzet keletkezett, melyben a liberalizmusnak projektje nem, kudarca viszont volt.

(2)

Stephen Holmes 1990-ben Francis Fukuyama „történelem vége" és a liberális világforradalom mint a történelem utolsó stációja tézisére reflektálva a következőket írja: „A posztkommunista világban a radikális változásnak olyan hullámát látjuk, ami – legalábbis eddig – liberális forradalomnak látszik. […] Vajon a liberális forradalom nem a jelenkor politikai életének legjelentősebb ténye?"[244] Bruce Ackerman hasonlóképpen látja. Ha a kommunista rendszerek bukását nem is kizárólag a liberális ideológiát széles körben vallók forradalma okozta (hiszen a nacionalizmusnak vagy a vallásnak ugyanolyan szerepe lehetett), de a szabadság példái – a „szabad világ" – mindenképpen óriási vonzerővel bírt, s nem csak a jólét utáni sóvárgás motiválja a változásokat. Eldönthetetlen egyelőre – a '90-es évek elején járunk –, hogy a liberalizmusnak milyen esélyei vannak a győzelemre. Ám ha a liberalizmus bajnokai kihasználják a történelmi lehetőséget, a liberális értékek számára kinyílt „időablakot", akkor az alkotmányozás folyamatában és egy új alkotmányban hosszú távra rögzíthetik a győztes forradalom értékeit. Ralf Dahrendorf némiképpen más megfogalmazásban, de szintén úgy véli, hogy bármilyen rendszer – ez alatt érti például Hayek zárt alkotmányos rendszerét a gazdasági liberalizmus védelmében, de a Fukuyama szóhasználata szerinti liberalizmust is – *helyett* a popperi nyílt társadalomba kell vetnünk magunkat, s mindent meg kell tenni azért, hogy ez továbbra is nyitott maradjon; ha ez a liberalizmus, akkor ám legyen (Dahrendorf, 1990). Jóllehet nem kizárólagosan, ahogyan Timothy Garton Ash látja, de Dahrendorf szerint is a nyílt társadalom egyik garanciája a civil társadalom megteremtése.

Jóllehet az idézett mondatokat áthatja valamiféle eszkatologikus lelkesedés (legfőképpen Fukuyamaét[245]), mégis inkább kérdésként lehet őket olvasni;

[244] Idézi: Isaac, 1996. Lásd még: Holmes, 1992.

[245] Keserűen szembesül Francis Fukuyama is saját jóslataival, arra kényszerülve, hogy alapfölvetésein is módosítson, s éppen Magyarország kapcsán. Fölveti, hogy az elmúlt évtizedekben az a hit uralta a társadalomtudományokat és vezette a politikai elemzőket, miszerint az intézmények azok, melyek számítanak. Igen ám, lehet a hatalmi ágak megosztásán alkotmányosan bíbelődni, de végül is

mélyükben ott lappang a ki nem mondott kétely: vajon sikerül-e? [246] S az a kimondatlan kérdés is, hogy vajon tényleg használható-e a liberalizmus fogalma a 89-es rendszerváltások vezérmotívumaként. Egy széles körben fölbukkanó, szinte közhelyszerű mondással így talán legjobban a *New York Times* 1990-es egyik szalagcíme sűrítette össze a kérdéseket, amikor azt írta: „A kelet-európaiak most fölfedezik a fény végén az alagutat"[247].

Akkor valóban liberális forradalom zajlott 1990-ben? Sokan látták úgy, hogy a szovjet világrendszer fölbomlása és ezen belül a kelet-közép-európai rendszerváltások a liberális világforradalom egyik utolsó fejezetét teljesítik be (Francis Fukuyama), melynek záróaktusa a liberális demokráciákban ismerős alkotmány létrehozása. (Ackerman, 1992)

Evvel szemben például jól veszi észre Jeffrey Isaac, hogy a rendszerváltás liberális eszméi közé valami alapvetően nem liberális is vegyül. Ami nem azt jelenti, hogy antiliberális volna, egyszerűen *aliberális* (Isaac, 1996). Václav Havel és Konrád György, valamint a Charta 77 dokumentumait elemezve Isaac arra a következtetésre jut, hogy még a liberális demokráciákkal szemben is fönnmarad az antipolitikai politika létjogosultsága, mint olyasvalami, ami képes lehet kijelölni a személytelen, névtelen, embertelen (ember nélküli) hatalom korlátait, még abban a ritka szerencsés esetben is, amikor ez a hatalom képes önmaga alkotmányos és emberi jogi korlátait megteremteni, jelesül a liberális demokráciák esetében is. Isaac abban reménykedik, hogy a nyugati világ politikai rendszerében épp úgy szükség lesz erre a rendszer működését állandóan

---

a politikai szereplők hajlama, rossz erkölcse (*proclivity*), ami eldönti a liberális demokrácia sorsát. „Meglehet, az intézmények mégsem számítanak." (Fukuyama, 2012)

[246] Ugyanez a lelkesedéssel vegyes kétely fogadja a 2012-es „Arab Tavasz" eseményeit, s vélhetőleg nem elhanyagolható mértékben a kelet-európai tapasztalatokból is okulva. 2012 márciusában a *World Politics Review* valahogy így foglalja össze a kelet-európai tranzíciók eredményét: a közép-európai országoknak sikerült, s ezek ma már alig különböznek a nyugati demokráciáktól: demokratikusan megválasztott és leváltható kormányok, valamint gazdasági modernizáció és egyes időszakokban gazdasági növekedés jellemzi őket. A többi posztkommunista ország vagy a tekintélyelvű uralom valamilyen fajtájához tért vissza, és csak egy félig-meddig átalakított vagy nem teljesen konszolidált államban él. „A régió ma az egyre virágzóbb és demokratikusabb Kelet-Közép-Európára; a küszködő Balkánra, amely a jelentős fejlődés ellenére szinte minden dimenzióban lemaradásban van; a politikai instabilitás és a tekintélyelvűség között bizonytalanul egyensúlyozó kelet-szláv országokra; és a még mindig az autokrácia szorításában lévő közép-ázsiai országokra oszlik.A régió ma az egyre virágzóbb és demokratikusabb Kelet-Közép-Európára; a küszködő Balkánra, amely a jelentős fejlődés ellenére szinte minden dimenzióban lemaradásban van; a politikai instabilitás és a tekintélyelvűség között bizonytalanul egyensúlyozó kelet-szláv országokra; és a még mindig az autokrácia szorításában lévő közép-ázsiai országokra oszlik." (Ekiert, 2012)

[247] A privatizációra vonatkozóan lásd: Cohen, 2001.

saját hibáival szembesítő individuális és civil magatartásra, ahogyan fönnmarad ez a tevékenység a kelet-közép-európai országokban a liberális demokrácia intézményeinek megteremtése után is. Nem mondja ki, de Isaac érzékelhetően a republikanizmus arendti fundamentumait keresi a kelet-közép-európai demokratikus ellenzék filozófiájában.

Timothy Garton Ash (és Bruce Ackerman) jóval határozottabban fogalmazza meg ellenvéleményét. Havel (és Konrád) útmutatása, az „igazságban való életről" az egyén igazi élete, tekintélyelvű hangsúlyt kap, ha a filozofikus és nagybetűs Igazság nevében szeretnénk élni. „Most sok mindent várunk el egy jól működő demokratikus parlamentáris rendszer politikusaitól. De az igazságban élni nem tartozik ezek közé. Voltaképpen a demokratikus politika lényegét úgy lehetne jellemezni, hogy »félig működik az igazságban«. A demokratikus parlamentarizmus a valóságban a *korlátozott ellenségeskedés hamisságának a rendszere*, melyben minden egyes párt igyekszik megmutatni az igazság egy szeletét, úgy, mintha az teljes igazság volna." (Ash, 1990 – kiemelés tőlem – B. Z.) Ebben az értelemben a liberalizmus *ideológiája* is csak a teljes igazságot állító részigazság, a teljes igazság ugyanis a normatív morális kritika világában, s nem a politikában található.

Mi úgy is fogalmazhatunk, hogy a morális abszolútum tudatában nem lehetünk végsőkig hívei egy olyan rendszernek, akár a liberális demokráciának sem, mely éppen a morális abszolútumot utasítja el mint ama rendszer politikai megalapozását.

William Galston[248] mindezt a republikanizmus és a liberalizmus közötti különbségként fogalmazza meg. Előbbi a politikát magában véve is értékesnek tartja, míg utóbbi eszköznek tekinti, valamilyen ettől különböző jó

[248] William Galston jelenleg a Brookings Institution kormányzati tanulmányok programjának vezető kutatója. A Maryland Egyetemen, a Woodrow Wilson központban közpolitikával, a filozófia és a politika kapcsolataival foglalkozott, tanácsadója volt elnöki kampányoknak (Bill Clinton és Al Gore), a Clinton-adminisztrációban belpolitikai helyettes főtanácsadó. Elméleti életműve Isaiah Berlin eszméiből indul ki (ahogyan Michael Ignatieffé is). Akadémiai berkekben szokás mind Berlin, mind Galston, mind Ignatieff tudományos eredményeit valamiféle „súlytalan" elmélkedésnek tekinteni. John Rawls óta, ha magára valamit is adó liberális elméletnek nem szerves része a kanti konstruktivizmus, akkor az nem is lehet megalapozott. Galston (és Ignatieff vagy éppen Stephen Holmes) abban kétségkívül mást is tudnak nyújtani, mint puszta elméletet, hiszen célkitűzésük éppen az, hogy a létező politikai és társadalmi viszonyok között próbálják elhelyezni a liberalizmust, nyíltan vállalva a kihívást, hogy végül is a liberalizmus sorsát hús-vér választók fogják eldönteni, nem kizárólag az érvek megalapozottsága; azaz kanti értelemben vállalják a heterodoxiát. Ez pedig tanulmányunk irályának és irányának szintén tökéletesen megfelel. William Galstonnal, az ő „értékpluralista liberalizmusával" szembeni kritikát lásd egyebek mellett: Arneson, 2010.

megvalósítása érdekében. „A politika értékességének inkább instrumentális, semmint belső értéken alapuló megközelítése eredményezi a kulcsfontosságú különbséget a liberalizmus és a polgári (civic) republikanizmus között." (Galston, 2002) Igen fontos elméleti distinkció, melynek politikai tesztje éppen maga a rendszerváltás. A következménye annak, hogy végeredményben a kelet-közép-európai demokratikus ellenzék egyfajta republikánus és nem kifejezetten liberális projektet hajt végre, az, hogy a demokratikus ellenzékből kinövő pártok egyike sem tudta túlélni a rendszerváltást. Mintegy a közép-európai rendszerváltásokba, különösképpen azok sikerébe – a Charta 77-től a kerekasztal-tárgyalásokig – kódolva lett volna Montesquieu történelemre vonatkozó vastörvénye, melyet *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című munkájában fedez föl: a siker romlásba dönt; azok az erények, melyek a sikerhez vezetnek, a siker előidézte állapotban már gáttá válnak, s jóllehet a megváltozott helyzetben az eredeti erényekre már nincs szükség, helyettesítésükre még sincs lehetőség, s végül éppen az eredeti erények vezetnek a bukáshoz.[249]

(3)

Mi a politika és morál viszonya a III. Magyar Köztársaság megalapításakor?

1956 morális talaján létrejön a 70–80-as évek morális összeütközése a fennálló rendszerrel. A „morális talaj" azt jelenti, hogy egyértelmű és politikailag osztatlan legitimitást biztosított az államszocializmussal szemben föllépő, akár csak legcsekélyebb politikai magatartásnak, magánéleti duzzogásnak. A demokratikus ellenzék és az ellenzéki irodalom volt ennek a morális – olykor politikai – ellenállásnak a letéteményese. Legalábbis utólag úgy tűnt, hogy a morális ellenállás aktora a magánéletét féltve őrző, de az állammal nem föltétlenül nyíltan szembenálló egyén, valamint az olyan illegális vagy féllegális civilszervezet, mely pótolja a közéleti tevékenységet. A gmk-zó, tmk-zó, háztájit művelő éppúgy részese szeretett volna lenni a „morális ellenállásnak", ahogy a balatoni lángossütő, zöldséges vagy az arisztokratikus és polgári életformát magányában és töredékesen megőrző polgár, vagy a titokban templomba járó (bár ezek száma a rendszerváltás után ugrásszerűen bővült, ami kétségessé teszi például annak mérését, hogy korábban hányan is választották a vallást,

[249] „Íme a rómaiak története dióhéjban: bevett szokásaik révén mindenkit legyőztek; de amikor győzelmük végre teljessé vált, köztársaságuk nem maradhatott fönn többé; kormányformát kellett változtatniuk, és az új kormányzat által bevezetett és a régiekkel ellentétben álló új szokások véget vetettek nagyságuknak." (Montesquieu, 1997: 126)

vallásosságot a morális ellenállás formájául). S jóllehet a magán-meggazdagodás és magánélet alapja az egoizmus volt – és nem a tocqueville-i, értelemben vett individualizmus: a kettőt szokás összetéveszteni –, a rendszerváltás helyzete a morális felsőbbrendűség tudatának esélyét nyújtotta. Ezt a helyzetet írhatjuk úgy le, mint a poszt-ötvenhatosos kádári konszenzust. Tölgyessy Péter tőmondatokban, ám rendkívül érzékletesen, rávilágítva a konszenzus belső ellentmondásaira is, ezt így foglalja össze: „A szovjet modelltől való eltávolodás nálunk már Nagy Imre 1953-as új szakaszával elindult. A hatalmi elit mindvégig ötvenhatos ijedelmének hatása alatt cselekedett, és nagyon nem akartan, de saját népétől tartva egyre több engedményt tett. A pártállam lemondott az emberek örökös mozgósításáról, inkább a társadalom depolitizálására törekedett. Továbbra sem tűrte a felülről nem ellenőrzött szerveződések működését, de a büntetőjog eszközeivel csak elvétve élt. Elsőrendű feladatának tekintette a csaknem valamennyi társadalmi rétegre kiterjedő életszínvonal-emelkedés biztosítását, az ezt megalapozó gazdasági növekedés érdekében újabb és újabb reformokra vállalkozott. Mindjobban megnyitotta az országot a világpiaci hatások előtt, és folyvást több külföldi kölcsönt vett fel. Az ország életének egyre nagyobb részét szabályozták a se nem piac-, se nem tervgazdaság alkujai, tágabb teret nyertek a nem központilag szervezett tevékenységek. Rendszeresen előrehaladt az állampolgári autonómia kis köreinek felépítése."[250] Ha a rendszerváltás kudarcáról beszélünk morális értelemben, az leginkább ennek az ellentmondásos morális biztonságnak az elvesztését jelentheti. Noha ez, szélesebb értelemben, a modernitás állapotához kötődik,[251] mégis rávetül a rendszerváltás egész folyamatára. Az SZDSZ rendszerváltásbeli sikere, különösen a „négy igenes népszavazás" idején, viszont ahhoz a látszathoz kötődött, hogy a morális ellenállás nyílt, és mindenkire kiterjedő képviseletét vállalta. Sokan önnön kádárkori egoizmusukat, nemtörődömségüket és végső soron a magáncélok érdekében elkövetett morális-politikai árulásukat palástolták evvel.

A morális (látszat)győzelem korszaka azonban rövid volt, és mulandó. A rendszerváltás előtti és utáni idők között ugyanis az a döntő különbség, hogy megszületik a politika világa, pártokkal, ideológiákkal, véleményekkel,

[250] Tölgyessy, 1999: 10. Eredetileg: A demokratikus átmenet regénye. *Magyar Nemzet*, 1999. 04. 17., 24., 30., illetve 05. 08.

[251] Lásd például Anthony Giddens, Ulrich Beck és mindenekelőtt Zygmunt Baumann definíciós kísérleteit a modernitásról. Baumann például a „folyékony modernitás" (*liquid modernity*) kifejezést használja számos, utóbbi időben megjelent tanulmányában, könyvében.

választásokkal és állandó, nyilvános politikai küzdelemmel egyetemben, ez a folyamat egyrészt fölszámolja a magánéleti és magántevékenységi izolációt, kikényszeríti az állásfoglalást, másrészt pedig annak jelentős részét, ami korábban büszkén civil volt, belekényszeríti az állami bürokrácia által szabályokat lefektető és kereteket kirajzoló közpolitikai tevékenységeinek körébe. „El kell hagynunk a spontán kialakult civil társadalom védett világát" – mondja Bence György 1990-ben (Bence, 2007: 126), s ezek után még azt is beismeri, hogy a politika világába való belépést nem előzte meg komoly reflexió még a demokratikus ellenzék teoretikusai részéről sem, hiszen mindannyian az államszocializmus (a „totalitárius modell" – ahogy Bence nevezi a „létező szocializmust") átdolgozásán, de nem annak totális otthagyásán fáradoztak.

A politikába való kilépés 1989 novemberében, az ún. „négy igenes népszavazással" kezdődik el. Ezt megelőzően, Magyarországon is, Adam Michnik „új evolucionizmusa" és a lengyel hatalommegosztó modell az irányadó gondolati pálya. De még ekkor is, az MDF ódzkodik a kommunista rezsimmel nyíltan megütközni, hiszen még áll a keleti blokk, a kommunizmus végső bukását még ebben a pillanatban sem lehet teljes bizonyossággal megjósolni. Így a demokratikus politikába való belépést politikai tevékenység alig előzi meg, hiszen még a kerekasztal-tárgyalások is csak korlátozott mértékben tekinthetőek annak.

Voltaképpen a politikai kudarc jelentése tehát az, hogy a demokratikus rendszer vékony politikai, s következésképpen morális legitimitással rendelkezik. A polgári aktivizmus alig nyerte meg a küzdelmet a „totalitárius" (tehát nem demokratikus) rendszerrel szemben, máris politikai aktivitásának intézményi korlátaiba ütközött. Ha a polgárok úgy fogták föl a demokráciát, mint egy olyan alkotmányos intézményi rendszert, melynek modelljei egyszerűen átvehetőek, akkor most avval kellett szembesülniük, hogy az intézmények, működésük megkezdése pillanatában, szabályrendszert alkotnak, mely a polgári aktivitás spontaneitásával szemben folyamatosan korlátként jelenik meg. Míg a polgári aktivitás – tüntetések, aláírásgyűjtések, szamizdat, szegényeket támogató szervezet, munkahelyi dörmögés stb. – korábban a „tilos" vagy „tűrt" zónájában zajlott, nem kevés heroikus, azaz morálisan fölemelő érzéssel kísérve, most a „nem lehet" intézményi korlátai szabnak neki határt, és nem mellesleg mindenféle heroizmustól is megfosztják, miközben egyszerű rutinná fokozzák le.

A szembesülés pillanata már 1990. október 25-én bekövetkezett a „taxisblokádként" ismert eseménnyel, ami a magyar demokratikus átalakulás első nagy tüntetése volt. A taxisblokád három napját az összes résztvevő félreértette.

A taxisok, fuvarozók, a hozzájuk csatlakozó demonstráló polgárok azért, mert megfeledkeztek arról, hogy a gyülekezési törvény, a demokratikus jogállam egyik, talán legfontosabb pillére már áll, s ezért bármely demonstrációt 72 órával előtte be kell jelenteni. Spontán megmozdulásuk mintha még mindig egy elnyomó, s ezért illegitimnek *tekinthető* rendszer keretei között zajlott volna. A kormány tudta, mégsem volt ereje megcselekedni azt, amit ebben a helyzetben meg kellett volna, azaz a törvényellenesség megszüntetését, a demonstráció radikális fölszámolását. A jog uralma helyett a morális együttérzés jogilag kodifikálhatatlan változatát választották. Az ellenzék vezető ereje, a demokratikus ellenzék soraiból kinőtt SZDSZ a polgári aktivitás hagyományát éleszti föl, parlamentáris pártként, morális forradalomnak láttatja a demonstrációt (amibe nem elhanyagolható revánsvágy is vegyül az elvesztett választások miatt).

A taxisblokád azonban csak megmutatta azt, ami az SZDSZ történetét végig kíséri. Az egyöntetű elvárás, amit a hívei épp úgy megfogalmaztak, ahogy ellenfelei is. Az SZDSZ ne vállaljon hatalmi szerepet, őrizze meg rendszerváltás előtti morális integritását avval, hogy a politikán kívül helyezi magát. Számos időpontot tudunk itt fölsorolni. 1994 – az SZDSZ ne kössön koalíciót az MSZP-vel;[252] 1996 – a Tocsik-ügy (a parlamenti mandátumáról ekkor mond le Rajk László) miatt lépjen ki a hatalomból, mert íme, a bizonyíték, a hatalom korrumpál; 2002 – Medgyessy Péter miniszterelnök, D-209 elvtárs kémelhárítói tevékenységének nyilvánosságra kerülése (ekkor lép ki az SZDSZ-ből annak alapító-elnöke, Kis János).

Ennek a meg-megújuló követelésnek két éle volt. Az egyik nyilvánvalóan az MSZP, a „kommunisták", az „utódpárt" felé vágott, és mögötte abbéli érzet húzódott meg, hogy az SZDSZ voltaképpen elárulja a rendszerváltás célkitűzéseit, ha koalícióra lép az ősellenféllel, más szóval föladja önazonosságát.

A másik, gondolatmenetünk szempontjából fontosabb, hogy még az SZDSZ szavazói sem értették meg azt a különbségtételt, amit az SZDSZ mindig hangoztatott ezekben az esetekben, jelesül, hogy a demokratikus ellenzék politikája soha nem a kommunisták, hanem a kommunista rendszer ellen irányult. Absztrakt voltán túl ez az érvelés azt volt hivatott jelezni, hogy a szocialistákkal,

[252] A mindmáig legvitatottabb eset az 1994-es koalíciókötés, hiszen itt a hatalom vállalásáért cserébe az SZDSZ nem kapta meg a hatalom attribútumait, a befolyást, a döntésképességet, az önálló politizálásra csak igen szűk tere nyílt, azaz a közpolitikai programalkotás lehetőségét és kivitelezésének eszközeit csak igen korlátozottan birtokolta. Lévén az MSZP abszolút többségben, az SZDSZ pusztán a nevét adhatta a kormányzáshoz, de neki magának csak igen kevéssé volt lehetősége a kormányzásra.

az MSZP utódpártjával hajlandó együttműködni egy nagyobb, a szélsőjobboldali veszély elkerülése végett. Ebből elvileg viszont az következett volna, hogy a kommunista rendszer bukásával részint megszűnt az eredeti cél, részint más cél keletkezett, a politikai részvétel és a párt hatalomra juttatásának célja. Kétségkívül így indul az SZDSZ „hitelvesztése", önazonosságának problémája, ami alapvetően az említett félreértésen alapult: az értelmiség és az egyszerű választó ugyanazt látta, az SZDSZ elárulja a létrejöttét igazoló antikommunista eszméket, alapító ethoszát, a morális abszolútumot. Korrumpálódik egy olyan rendszerben, melyet javarészt maga hozott létre.

Innen ered tehát az SZDSZ létjogosultságának megkérdőjelezése, illetve az eredeti, még a demokratikus ellenzék korszakából örökölt szerep föladásának vádja.

Az SZDSZ párttörténete, de mindenekelőtt a párt bukása megerősíti magának az SZDSZ-nek az induláskori álláspontját: a morális hatalom csak a politikai hatalmon kívül teremthető meg; az antipolitika (Konrád György) nem hozható létre politikai eszközökkel, csak a politikától való elhúzódásban testesül meg az igazi politika, melyben élni érdemes. Ha az egyén a morális szabadságot keresi (Havel), vagy a társadalmi önszerveződést az állammal szembeni cselekvésként fogja föl, akkor minden állami hatalom az eredeti célok elárulásának tűnik, aminthogy az állammal szembeni ellenállás képes csak igazi célok megfogalmazására.[253] Ebben a formájában a politika szüntelenül a hatalom morális-normatív kritikai *attitűdjeként* van jelen.[254]

---

[253] Václav Havel és Konrád György nevét itt együtt emlegetjük, jóllehet „antipolitika" címszó alatt mégis két különböző megközelítésről van szó, ahogyan erre Kis János rámutat: Havel „antipolitikája" maga is politika, alternatíva mind az egypárti diktatúrával, mind pedig a liberális demokráciával szemben, Konrádé pedig „nempolitika", azaz minden politika tagadása, a szellem hatalmában való fölmagasztosulás. Ennek dacára megmaradok a fölületes olvasatnál, minthogy politikai üzenetében a két „antipolitika" egybeesett, vö.: Kis, 2004: 351.

[254] Ezt az attitűdöt, mint felsőbbrendűséget érzékelte a közvélemény is – és emiatt az SZDSZ-re haragudott. Arra kényszerült, hogy szembesüljön a Kádár-rendszerben elkövetett bűnével, a kádári politikai ajánlat egoista elfogadásával, mely „vidám barakkot" ígért a közügyekbe való be nem avatkozásért cserébe. Most pedig valaki azt ajánlja, hogy morálisan az üdvözítő az, ha a politikai cselekvésben részt veszünk, de nemhogy jólétet, hanem ellenkezőleg, elszegényedést, munkanélküliséget, tőkéseket, politikusokat kapunk cserébe. Az SZDSZ-t sokan azonosították olyan párttal, mely a morális felsőbbrendűség nevében tesz kinyilatkoztatásokat a jóról és rosszról. Címkéi lettek így a „bolsevista", „intranzigens", „doktrinér", „diktatorikus", „népnyúzó" jelzők, melyek mindegyike azt hivatott jelezni, hogy ez a párt idegenül mozog az esendő emberek között. A Tocsik-ügy ezért is lehetett végzetes az SZDSZ számára, miközben az MSZP-t alig rázta meg. A morális magaslatokról való alázuhanást a közvélemény jó része érthető kárörömmel fogadta, mert megingani látszott a moralitás piadesztálja, amire az SZDSZ fölkapaszkodott.

A tanulságok lassú kikristályosodása végül is a liberális teória és általában a társadalomkutatás fordulatát idézték elő. Az intézmények, s ezen belül az alkotmányok helyes – értsd: liberális – megrajzolása és megtervezése csupán szükséges, de korántsem elégséges előfeltétele a liberális demokráciák „helyes" működésének. Föl kellett vetni az emberi jogok univerzalizmusának kérdését a multikulturális vagy az euroatlanti kultúrától különböző kultúrájú társadalmakban. Újra kellett gondolni a liberális állam szerepét, abban a képletben, mely a kapitalizmust és a liberális demokráciákat szinonimákként kezelte. François Furet még azt mondhatta, hogy eszmeileg a Fölvilágosodás óta semmi új nem történt, s 1989 sem hozott semmi újat, legföljebb a régi eszméket igazolta újra. Dehogynem. Noha 1989 nem mond ellent a Fölvilágosodás eszméinek, de a liberális teórián belül új korszakot nyit meg, a régi kérdéseket is új megvilágításba helyezve: a liberális akadémiának kitárult az ablaka és friss levegő áramlott be.

A tapasztalatok azonban a '90-es évek elején nyilván még nem állhattak rendelkezésre, s a liberális teória sem ismerte még föl a kelet-közép-európai átalakulásokban és a Szovjetunió fölbomlásában, a kommunizmus végső bukásában rejlő elméleti lehetőségeket. A szabadság kivívásának differenciálatlan mámorában a szabadság problémái még nem mutatkozhattak.

Ekkor még javarészt csak azt lehetett tudni, hogy először *vélhetőleg* a liberális demokráciák és piacgazdaság intézményeit kell kiépíteni, s ebben *vélhetőleg* alapvető konszenzus van, nem csak az újonnan megalakuló pártok, hanem a politikai elit és a társadalom között is. Nem volt.

(4)

Bence György idejekorán figyelmeztetett: „A közhangulat semmi esetre sem forradalmi. A dolgok új rendje azt diktálja, hogy e rend ne legyen radikálisan új. A végső eredmény inkább eklekticizmust ígér. Ezért tűnik úgy, hogy az ellenzéki lét múltbeli óvatoskodása visszatérőben van. Az ellenzékiek közül pedig, magamat is beleértve, sokan gondoljuk úgy, hogy ez jó dolog, ugyanakkor azt is meg kell értenünk, hogy az ellenzék gondolkodásmódja nem működhet a jelenlegi körülmények között. Semmilyen politikai megoldást nem lenne indokolt *a priori* kizárnunk. Meg kell vizsgálni minden alternatívát." (Bence, 2007)

S milyen lehetőségei voltak ebben a helyzetben az önmagát is meghatározni kívánó liberalizmusnak? Röptében kellett egyszerre az országot liberális

irányba terelni a liberális demokráciák és kapitalizmus értelmében, a társadalomnak fölmutatni az intézményeket működtető liberális politikai kultúra vonzerejét és kialakítani egy többé-kevésbé konzisztens liberális ideológiát.

A korábban már tárgyalt taxisblokád remekül megmutatta, hogy az alkotmányos jogállam s a demokratikus intézmények megléte mellett még mi mindenre van szükség ahhoz, hogy egy rendszer erős demokratikus legitimitással is rendelkezzék. Nem pusztán az „elmaradt forradalom", a nagy népi katarzis hiánya eredményezte tehát a demokratikus deficitet, amiről oly sokat lehet hallani. A demokratikus legitimáció olyan szokások, eljárások, önkormányzás, viselkedés, vélekedés együtteséből származik, ami megakadályozza, hogy a demokrácia alkotmányos rendje megkérdőjeleződjék. Egyszóval a demokratikus legitimáció a demokratikus politikai kultúrából ered. Igaz, a demokratikus politikai kultúra kialakulása hosszabb folyamat, s ennek tapasztalatával a kelet-közép-európai országok 1990-ben még nem rendelkezhettek, s legföljebb töredékes hagyományokra építhettek. Másfelől a demokratikus politikai kultúra hiánya kiszolgáltatottá teszi a demokráciát mindenféle antidemokratikus kísérlet rohamának. Ez pedig nem más, mint az átmeneti demokráciák mindegyike által változó mértékben megtapasztalt rendszerkrízis. Nem kudarc tehát, hanem szükségképpen bekövetkező válság. Ám ennél is jóval tovább mehetünk: ahogy ezt már tárgyaltuk, a demokratikus intézmények utánzásos átvétele eleve kódolta a demokratikus deficitet, arra késztetve az államszocializmus intézményi keretében szocializálódott polgárokat, hogy lerontsák a demokratikus intézmények hatékonyságát, és így végeredményben delegitimálják azokat.[255]

Az, hogy a politikai kultúrának döntő szerepe van a legitimáció tekintetében, nem nóvum, de alkalmat kínál arra, hogy két megjegyzést tegyünk, és egy fogalmi distinkcióval kísérletezzünk.

---

[255] Teszem azt, amikor a 90-es évek elején először tör felszínre az antiszemitizmus, Csoóri Sándor egyik írásában és Csurka István publicisztikájában, akkor döbbenten vehette észre bárki, hogy a szólásszabadság melletti tüntetést éppen a Csurka vezette Magyar Fórum szervezi. Az önkormányzatokat, az autonóm civil politikai szerveződés intézményét hamarosan ellepte a korrupció. A választásokon indulni kívánó jelöltek egy bizonyos idő elteltével kezdték hamisítani és vásárolni az ajánló szelvényeket. Már a 90-es évektől sok szó esett a nómenklatúra vagyonátmentéséről, ami a versenyalapú kapitalizmust kérdőjelezte meg. A szakszerű közigazgatást hamar kikezdte annak politikai uralom alá hajtása, az, hogy már nem csak a legfelső vezetői szintet fölözte le a győztes hatalom, hanem mind mélyebbre hatoltak a személycserék, de ugyanúgy az is, hogy semmit nem látszott változni a nepotizmus korábbi rendszere.

Jelentősen korrigálnunk kell azt a korábban széles körben – és legfőképpen a liberálisok által – osztott nézetet, miszerint a demokrácia pusztán univerzális intézmények kérdése volna, melyek átvétele magát a demokráciát garantálja. Éppen ellenkezőleg. A demokratikusaknak elismert intézmények átvétele válságot generál, ami az univerzális intézmények és a partikuláris politikai kultúra összeütközéséből származik. A másik felismerésünk az, hogy a demokratikus legitimáció önmagában ellentmondást hordoz, amit a republikanizmus-liberalizmus különbségeként már leírtunk. Az állampolgári aktivitás önértéke aligha fér meg ezen aktivitás alkotmányos, jogi korlátozásával. Az állampolgári aktivitás, a „morális politika" még akkor is ütközik az alkotmányos korlátokkal, ha ezeket a természetjog morális törvényei inspirálják.[256]

(5)

Fontos fogalmi distinkciót kell bevezetnünk: a szabadság kétféle fölfogásáról van szó.

Csupán az angol nyelv ismeri a *liberty* és *freedom* szavakat, melyeket általában fölcserélhetően használnak. Például Isaiah Berlin is a negatív és pozitív szabadságot elhatároló esszéjében. Tehát alapvetően nem Berlin fogalmi különbség-tételéről van szó. Sokkal inkább Hannah Arendt kísérletéről, hogy

[256] Liberalizmus és republikanizmus viszonyának elméleti, elsősorban morálfilozófiai és közvetetten politikai összehasonlítását Kis János végzi el (Kis, 2000: különösen: *Közjó és honpolgári erény*: [17–57]). Arra a következtetésre jut, hogy: „A magyar republikánusok javaslata a liberális és a republikánus hagyomány szintézisére: követhető program. A liberalizmus elköteleződése az etikai individualizmus, az emberi jogok és az erénytakarékosság elvei mellett fenntartható és érdemes a fenntartásra. A képviseleti demokráciáról alkotott hagyományos képe azonban módosításra szorul. Sőt, maguknak a liberális elmélet alapvető téziseinek korrekt értelmezése is megkívánja a módosítást." (I. m.: 46.) Abban viszont – véleményem szerint joggal – kételkedik, hogy a „honpolgári" erények valamilyen módon kikényszeríthetőek, még akkor is, ha ezek hiányát, éppúgy, ahogy ezt a magyar republikánusok – az akkori Tamás Gáspár Miklós és Kende Péter – helyesen nevezik a III. Magyar Köztársaság perdöntő hiányosságának. „Erős republikánus állam nélkül ki fogja egyben tartani a magyar társadalmat?" – kérdezi Kende Péter (idézi ugyanott Kis, 35. jegyzet). Kis János erre azt válaszolja, hogy a „magánérdeket a közérdekhez közelítő szabályok szívós keresése". (Uo.) A vitát lezáratlannak érzem. S mintha éppen most, 2012 végétől kezdődően válna újra aktuálissá. Az Orbán-rendszerrel szemben megfogalmazódó „demokratikus ellenzék", egyes szegmenseiben mintha vissza akarna térni 1989. republikánus örökségéhez, megalapítva az új köztársaságot, a „zsákutcába jutott" III. Köztársaság helyén. Az MSZP szlogenje is ez: „Új köztársaságot"; az Együtt 2014 mozgalom keresi a „közepet", az új konszenzust, ami a magánérdek és közérdek egyeztetésének új társadalmi szerződését kínálná. Még nem látszik azonban, hogy ki fogja ezt a vitát újra lefolytatni. [Betoldás: 2024. Jelenleg, 12 évvel ennek az szövegnek a megírása után sincs az ellenzéknek republikánus ajánlata, ami az Orbán rendszer alternatívája lehetne.]

a *liberty* és *freedom* fogalmait szétválassza, és mindegyiket önálló tartalommal töltse meg.

Arendt a *liberty* kifejezést az egyén kényszerektől mentes cselekvésének, „az egyén fölszabadulásának" értelmében használja, míg a *freedom* fogalmát a közügyekben való *részvétel* szabadságaként, önmagunk politikai megalkotásaként, közügyi cselekvőkészségként írja le. Egyik az egyénnek a liberális hagyományból jól ismert szabadsága (J. S. Mill károkozás elve és Isaiah Berlin negatív szabadsága), másik a társadalmi lényünk szabadsága, „társasági szabadság", „községi szabadság" vagy mindközönségesen közszabadság. Még alkotmányos biztosítékok birtokában sem vezet az egyéni szabadság ahhoz, hogy egy köztársaság szabad *polgárai* legyünk.

A *freedom* elemzése Arendtnél arra szolgál, hogy egész munkásságának három különböző témáját, avagy a modernitás három problémáját megválaszolhassa.

Az egyik ilyen probléma a „történelmi elkerülhetetlenség" (*historical inevitability*) bénító érzete. Evvel szemben az ember mégis csak kreatív lény, képes a cselekvésre, kezdeményezőkészséggel rendelkezik, és képes újítani.

Másik problémánk az, hogy hajlamosak vagyunk hatékonyságban és hasznosságban gondolkodni, tárgyi oksági viszonyokat föltételezünk, ám Arendt szerint az emberi interakció különbözik attól, ahogy a dolgokkal, tárgyakkal bánunk. A spontaneitás és kezdeményezés a dolgokkal, tárgyakkal való kapcsolatunkban technikai újításhoz vezet, míg emberi viszonylatainkban morális és politikai újítás. Ebben a vonatkozásban nem annyira „csinálunk valamit", hanem sokkal inkább „teszünk" valamit, s a szabadság (*freedom*) éppen ezt jelenti.

Harmadsorban – ez Hannah Arendt számára a legfontosabb – ahelyett, hogy elmenekülnénk a saját magánszféránkba, „privatizálnánk önmagunkat", elrejtőznénk önmagunkban, befelé fordulnánk, fontosabb a nyilvános, külső, politikai, azaz a szabad (*free*) cselekvés. (Pitkin, 1988) „A politikai élet az egyetlen terület, amelyben az ember valóban szabad", és a politikai szabadság az ember azon joga, hogy „részt vehessen a kormányzásban". (Arendt, 1965: 110, 221.)

Félreérthetetlen közösségelvű összefüggésein túlmenően a közszabadságnak határozott történelmi és a politikai kultúrában is jelenvaló értelme van.

A szabadságnak éppen ez a második, republikánus értelme az, amit Jeffrey Isaac is figyelmünkbe ajánlott, mint a demokratikus ellenzék maradandó s liberális demokráciákban is tovább élő örökségét. S éppen ez az, ami annyira

hiányzott a rendszerváltások előtti politikai kultúrából, s amire azóta sincs kifejezett igény, minthogy a civil társadalom aktivitása sem teljesíti ki – mert nem is azonos a republikánus ethosszal – a közszabadságot.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a *liberty* és *freedom*, egyéni és közszabadság a magyar politikai kultúrában és történetileg is ketté válik, s ez különösen a rendszerváltás után szembeötlő. Az egyéni szabadságot a liberális alkotmányos biztosítékok körében leljük föl, míg a közszabadság a nemzeti függetlenségre, önállóságra, önmeghatározásra szűkül, és evvel el is veszíti liberális kötődését, átadván a terepet a nacionalizmusnak. Azt mondhatjuk tehát, hogy míg a rendszerváltás utáni liberalizmusnak volt ajánlata az egyéni szabadságot illetően (alkotmányozás), sőt, a közszabadságra vonatkozóan is – az önkormányzás tocqueville-i eszméje a legjobb példa –, a közszabadság tekintetében ellenben óriási deficit keletkezett („demokratikus deficit") már kezdetektől fogva.

A közpolitikai vitákban a liberálisok következetesen képviselték a liberalizmus individualista hagyományát,[257] elhárítottak minden közösségelvű érvet, s evvel ugyanolyan következetességgel meneteltek szembe a társadalmi elvárásokkal, melyek az államhoz diffúz, közösségelvű reményeket fűzött. A liberálisok csak viszonylag későn vették észre, hogy az állam többé nem a félelem, hanem a biztonság forrása is lehet. Nem látták, hogy az állam a valódi társadalmi együttműködést pótló, képzeletbeli és szimbólumokkal egyben tartott közösség,[258] valamint azt, hogy az államszocializmus bürokratikusan konstruált közössége mekkora nyugalmat biztosított. Ráadásul az SZDSZ liberalizmusa határozottan képviseleti irányultságú, a participáció, a közvetlen

[257] Kuncze Gábornak a legutóbbi interjújában – melyben egyébként bevallja, hogy még ő maga sincs fölkészülve az SZDSZ történetének értelmezésére – van egy találós mondata: „Még nem vagyok kész arra, hogy összefüggően lássam az SZDSZ két évtizedes történetét, de nagyon sok összetevője van ennek a folyamatnak. Az egyik ilyen tényező, hogy az SZDSZ nyugati értelemben is modern liberális párt volt, minek következtében olyan mértékben lógott ki a sorból, hogy rendszeresen szembekerült a politikai szféra egészével." (Kuncze et al., 2012: 8.) Azt, hogy „rendszeresen szembekerült a politikai szféra egészével", most hagyjuk; intő jelnek kellett volna lennie, ahogy annak is, hogy az SZDSZ folyamatosan szembekerült választóival is, mind több szavazatot veszítve még ellenzékben is, aminek nem tudta magyarázatát adni. De mit érthet Kuncze Gábor azon, hogy az SZDSZ „nyugati értelemben vett modern liberalizmust" képviselt? Föltételezésem szerint éppen az említett individualizmust: az egyén amerikai vétetésű alkotmányos jogvédelmét, a jeffersoni, tocqueville-i önkormányzást és a jóléti állam rawls-i, dworkini filozófiáját.

[258] „Imagined community" – Benedict Andreson kifejezése, aki egy képzelt közösség létrehozását tekinti a nacionalizmus célkitűzésének (Anderson, 2006). A liberális individualizmus idegenkedése bármiféle kommunitarizmustól kizárta, hogy a liberálisoknak széles körben elfogadható válaszuk lett volna a '89 után föléledő nacionalizmusra, konkrétan pedig a határon túl élő magyarok, főként érzelmi, igényeire.

demokrácia iránt meglehetősen érzéketlen volt, jóllehet a demokratikus ellenzék republikanizmusából meríthetett volna.

A közszabadság ügyét a liberálisok már nem tudták képviselni.[259]

Azonban a problémák végül is megmaradtak, amit az utóbbi idők fejleményei mutatnak meg.

Orbán Viktor tesz most kísérletet arra, hogy az imaginárius közösséget – a nagy magyar nemzetet – a magyarok számára elképzelhetővé tegye, innen származik fölfokozott nacionalizmusa,[260] ugyancsak ő tesz kísérletet, az államszocializmus mintájára, a bürokratikusan konstituált közösség[261] létrehozására. Mindezt úgy, hogy egészen határozottan kerüli az összeütközést a rendszerváltás előtt kialakult politikai kultúrával.[262] Orbánnal némiképpen szemben (legalábbis a kétharmad „képviseleti demokráciájával" azaz *tekintélyuralmi populizmusával* szemben) a két rendszerkritikus párt, a Jobbik és a LMP a participációra és bázisdemokráciára épít. A legutóbbi fejlemények

---

[259] Végső akkordja ennek a vereségnek a demokratikus ellenzék 31 éven keresztül kiadott lapjának, a *Beszélő* nyomtatott változatának megszűnése. Búcsúírásukban a szerkesztők, önkritikusan, a következőt mondják: „Az 1988 és 1990 között lezajlott demokratikus, alkotmányos revolutio a *Beszélő* majd' egy évtizedes előzményei nélkül határozott program nélküli vakrepülés is lehetett volna. A diktatúra lebontásához és az alkotmányos jogállam megalapításához a *Beszélő* és más fontos szamizdat kiadványok köré szerveződő demokratikus ellenzék adott világos alapokon nyugvó programot és használható forgatókönyvet. Elsősorban nekik köszönhető, hogy Magyarországon, történelme során először, két évtizeden át demokrácia volt, esély teremtődött arra, hogy az ország minden korábbinál közelebb kerüljön a nyugati civilizációhoz. […] A liberális demokráciák számos olyan dilemmával szembesülnek mindenütt, amelyek nem csak a magyar történet sajátosságai. Ha komolyan gondoljuk a liberális demokrácia újraalapozását, akkor olyan kérdéseket is újból elő kell vennünk, amelyeket korábban evidenciának véltünk: az állam szerepe a gazdaság- és társadalompolitikában, az elosztási igazságosság kérdései, a társadalmi szolidaritás és a politikai stabilitás viszonya, a demokratikus intézmények hatékony működése." (Búcsú a nyomtatott laptól, *Beszélő*, 2012. 12. sz. dec. Letöltve: 2024. 03. 10. http://beszelo.c3.hu/cikkek/bucsu-a-nyomtatott-laptol)

[260] „…hogy a nemzeti akaratot mindig hihetetlenül könnyű volt manipulálni és rászedni, ha valaki hajlandó volt magára vállalni a diktátorság terhét vagy dicsőségét, Bonaparte Napóleon csak az első azoknak a nemzeti államférfiaknak a hosszú sorában, akik az egész nemzet üdvrivalgása közben kijelenthették: »A nemzet (*pouvoir constituant*) én vagyok.« De miközben a nemzetállami egység fiktív ideálját rövid időszakokra megteremtette egy akarat parancsa, a nemzetállamot történelmének hosszabb szakaszaiban nem az akarat, hanem az érdek, egy osztálytársadalom szilárd struktúrája ruházta fel stabilitással. És ez az érdek – Sieyés terminológiájában – az *intérêt du corps*, amely révén nem a polgár, hanem az egyén »lépett szövetségre néhány más egyénnel«, sohasem az akarat kifejeződése, épp ellenkezőleg, a világnak, illetve a világ azon részeinek a megnyilvánulása volt amelyek bizonyos csoportok (*corps*) vagy osztályok számára azonosak voltak, mert közöttük helyezkedtek el." (Arendt, 1991: 213.)

[261] Erről Sinkó Ervin kapcsán írtam, lásd ebben a kötetben, valamint a közösségről általában: Bretter, 2002.

[262] Kétségtelenül itt föléled az az ellentmondás, mely nacionalizmus és demokrácia között feszül, s melyet Bibó István „zsákutcának", a magyar politikai kultúra évszázados jellemzőjének nevez.

azt igazolják, hogy a rendszerváltás liberalizmusát miért lehet okolni, hogy megcsalta a hozzá fűzött '89-es reményeket. De azért az említett „korrekciós kísérletek" egyike sem a közszabadság ethoszának jegyében zajlik.

4. Következmények, kilátások

A magyarországi liberalizmus kudarca, de legfőképpen az, hogy ma olyan általános az elutasítottsága, mint amilyen, számos félreértésen alapul:

Fakad abból, hogy a közvélemény a liberalizmussal azonosította azt, amit a rendszerváltás kudarcának vél. Mint láttuk, a demokrácia és kapitalizmus célkitűzési óhatatlanul, szükségképpen és elkerülhetetlenül vontak maguk után olyan jelenségeket, melyek a liberalizmustól teljesen függetlenül megnyilvánultak volna.

Fakad abból, hogy a rendszerváltás aktorai és résztvevői, aminthogy elszenvedői is, összetévesztették a republikanizmust a liberalizmussal. S noha e kettő számos ponton érintkezik, teljes azonosításuk aligha állja meg a helyét. A demokratikus ellenzék republikánus hagyománya a participatív demokrácia irányába tett lépéseket várt volna el az SZDSZ-től, míg az mindvégig megmaradt elitista pártnak.

A kényszerű intézményépítést tekintette a rendszerváltás elsőrangú feladatának, s képtelen volt a társadalom történetileg rögzült politikai kultúráját megfejteni.

Az „SZDSZ – a magyar liberális párt" – mindvégig küzdött önnön identitásának meghatározásával, s a liberalizmust nem is állt módjában hatékonyan képviselni. Bár többször kormányzott, de ritkán rendelkezett hatalommal. Saját választói eleve nem fogadták el a párt hatalmi helyzetét, és a civil társadalomba való visszatérését szorgalmazták, a hajdani, minduntalan a rendszerváltás előtti „morális pozícióját" kérve rajta számon.

A „magyar liberalizmus" csak egy szűkebb doktrinális alappal bírt, ami elégtelennek bizonyult egy rendszerváltó társadalom megannyi problémájának megválaszolására. Nem csak a liberalizmus általános válsága sújtotta, de önmagát is beszűkítette az emberjogi liberalizmusra.[263] Két teoretikus

[263] Doktrinálisan kétségkívül az emberjogi liberalizmus volt a legkidolgozottabb, Kis Jánosnak köszönhetően. *Az állam semlegessége* című kötete (Atlantisz, Budapest, 1997), Kis Jánosnak a '90-es évek

problémára így már nem tudott széles körben elfogadható választ adni: mit tud mondani a közösségelvűségre, és hogyan védi ki azt, hogy neokonzervatív, globalizáció-párti gazdaságpolitikával vádolják, valamint ehhez kötődő libertariánus társadalomképpel – *laissez faire, laissez passer* – rendelkezik. (Ami miatt TGM rendszerint hamisítatlan burzsoá pártként írta le, a kifejezés minden értelmében, az SZDSZ-t, legföljebb annyit megengedve, hogy a liberális jogvédelem okán jóindulatú kapitalista pártnak tartsuk.)

Kérdés, hogy a kelet-közép-európai, s ezen belül a magyar politikai kultúra mennyire képes befogadni a liberalizmust. Ahol a demokrácia és nacionalizmus szembekerülése oly általános, ahol az állam tekintélyelvűsége maga

közepén megjelent tanulmányainak részben átírt és szerkesztett változata voltaképpen a alaposan kidolgozott liberális alapvetés. Különösen az *Alkalmazások* c. fejezet akár társadalmi programként is olvasható, melyet az SZDSZ komolyan magáévá tett. Ugyanakkor éppen ezt nevezem „szűknek", hiszen az átmenet politikaikulturális, történelmi, gazdasági problémáira nem reflektál. Ezt persze maga Kis János is észreveszi egy 1998-ban, az SZDSZ megalakulásának 10. évfordulójára írt cikkében (Kis János: A liberális stratégia. *Magyar Narancs* 1998. 51. (december 17.). „Az SZDSZ mint liberális párt kénytelen a szabadság, az emberi jogok védelmére kelni, miközben nincs más, amivel megkülönböztesse magát. Nem szorul-e emiatt óhatatlanul kis párti szerepkörbe, nem azt kockáztatja-e, hogy előbb-utóbb a parlamentből is kiesik? Ez a nehézség nem tegnap és nem tegnapelőtt kezdett árnyékot vetni a liberális politikára. Sokáig mégis ki lehetett térni elő le. Ma már nem lehet." S amikor meg akarja válaszolni saját kérdését, Kis leszögezi, hogy igenis továbbra is szükség van a liberalizmus emberjogi élharcosára, az SZDSZ-re és arra, hogy változatlanul képviselje a hangsúlyos, változtatások nélküli emberjogi doktrínát. „Állításom ugyanis az, hogy még nem jött el az idő, amikor az SZDSZ-nek el kell mozdulnia eredeti, rendszerváltó liberalizmusától. Bár a rendszerváltás befejeződött, az új magyar liberalizmus kiinduló programja még nem teljesült be. Az már vitathatatlan, hogy itt képviseleti demokrácia van és lesz, nem egypárti diktatúra. Ahhoz sem fér kétség, hogy kapitalizmus van és lesz, nem szocializmus. Ám hogy a magyar demokrácia a következő évtizedekben liberális demokrácia lesz-e vagy etatista demokrácia, hogy a magyar kapitalizmus liberális kapitalizmus lesz-e vagy etatista kapitalizmus, az még nem dőlt el. Még nyitott kérdés, hogy hol fog elhelyezkedni a harmadik köztársaság a brit, francia, német minta és a horvát vagy szlovák határeset között. A liberalizmus eredeti megközelítése még érvényes." Az viszont, hogy az SZDSZ még egyszer képes lesz naggyá válni evvel a programmal, hiú ábránddá lett, s végül, ahogy Kis János megjósolta, kiesett a parlamentből. Előtte, 2002 júliusában Kis János kilépett a maga által is alapított pártból, morálisan elítélve az SZDSZ-t, mert nem volt hajlandó fölszólítani a koalíciós párt miniszterelnökét, Medgyessy Pétert a lemondásra, miután kiderült annak III/II-es, SZT múltja. De vajon nem ekkor látta be Kis János azt is, hogy 1998-ban tévedett, és a maga által is pontosan érzékelt problémára rossz megoldást javasolt, s nem ennek a következményei elől menekült? Mindenesetre az SZDSZ tartotta magát a tanácshoz, és utolsó, a választási kimenetel szempontjából, egyben legsikertelenebb – még ha alapjaiban a liberális elveknek tökéletesen megfelelő, tehát legautentikusabb – kampányát folytatta le 2009 februárjától, a tolerancia nevében. Alkalmasint az SZDSZ összes megoldatlan problémájára ekkor derült fény.

a hagyomány, ahol az individualizmusnak jószerivel csak egoista elfajulása ismeretes.[264] Lehet-e itt valaha liberalizmusról beszélni?

Kérdés, hogy általában véve, mennyire képes a liberalizmus megfelelni a 21. század kihívásainak? A 19. századi liberalizmusnak az első világháború vetett véget; a nyugati világ második világháború utáni liberalizmusa mély válságban van. A globalizáció és késői modernitás korában kérdés, hogy a liberalizmus válhat-e még egyszer „vezető ideológiává".

Irodalom

Ackerman, B. (1992). *The Future of Liberal Revolution.* Yale University Press.

Anderson, B. (2006). *Imagined communities – Reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso.

Arendt, H. (1965). *On Revolution.* Viking Press.

Arneson, R. J. (2010). Value Pluralism Does Not Support Liberalism: A Comment on William A. Galston's What Value Pluralism Means for Legal-Constitutional Orders. *San Diego Law Review, XLVII. évf. 2. sz.* 925–940. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true & db=buh & AN=51335211 & lang=hu & site=ehost-live

Ash, T. G. (1990). Ten Thoughts on the New Europe. *The New York Review of Books.* http://www.nybooks.com/articles/archives/1990/jun/14/ten-thoughts-on-the-new-europe/

Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart – Individualism and Committment in American Life.* University of California Press.

[264] A későbbiekre nézvést egy hosszabb Tocqueville-idézettel indítanék útjára itt egy lehetséges vitát: „Az individualizmus új keletű kifejezés, melyet egy új eszme hívott életre. Atyáink csak az egoizmust ismerték. Az egoizmus olyan szenvedélyes és végletekig fokozott önszeretet, amely arra ösztönzi az embert, hogy mindent önmagára vonatkoztasson, és hogy önmagát mindenek elébe helyezze. Az egoizmus a vak ösztön szülötte; az individualizmus inkább hibás döntés, mintsem romlott érzelem eredménye. Inkább a szellem vétkes benne, mintsem a szív. Az individualizmus olyan higgadt és békés érzelem, amely minden polgárt arra késztet, hogy elszigetelje magát a hozzá hasonlatosak tömegétől, s családjával és barátaival félrevonuljon; miután ily módon kicsiny társadalmat teremtett a maga használatára, szíves örömest sorsára hagyja a nagy társadalmat. Az egoizmus minden erény csíráját elsorvasztja; az individualizmus először csak a közösségi erényeket apasztja ki; egy idő múltán azonban az összes többit megtámadja és lerombolja, végül pedig egoizmusba süllyed. Az egoizmus bűne olyan ősi, mint a világ. Nem is kötődik egy adott társadalmi formához. Az individualizmus demokratikus eredetű, és abban a mértékben fejlődik, ahogy a létfeltételek egyenlővé válnak." (Tocqueville, 1993: 711.)

Bence, G. (2007). Alapelvek, hagyományok, eklektikus rögtönzések. In *Politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006.* L'Harmattan. 121–127.

Bretter, Z. (2002). A közösség meghatározásainak nehézségeiről. *Regio*, 4. sz. 39–52.

Cohen, S. (2001). Privatization in Eastern Europe: The Tunnel at the End of the Light. *The American Prospect, December 19.* http://prospect.org/article/privatization-eastern-europe-tunnel-end-light

Dahrendorf, R. (1990). *Reflections on the Revolution in Europe.* Chatto & Windus.

Ekiert, G. (2012). Eastern Europe's Postcommunist Transformations. In *World Politics Review,* 20. sz. márc.

Fukuyama, F. (2012). Do Institutions Really Matter? In: *The American Interest,* 23. sz. jan.

Gábor, I., & Galasi, P. (1981). *A második gazdaságról.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Galston, W. A. (2002). *Liberal Pluralism : The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice.* Cambridge University Press. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true & db=e000tww & AN=78356 & lang=hu & site=ehost-live

Gerő, A. (2010). *Éljen a magyar!* Új Mandátum.

Arendt, H. (1991). *A forradalom* (Pap Mária, Trans.). Európa.

Hirschman, A. O. (1977). *The passions and the interest – Political arguments for Capitalism before its triumph.* Princeton University Press.

Holmes, S. (1992). The Scowl of Minerva. *The New Republic, March 23.*

Holmes, S. (1995). *Passions and Constraint.* University of Chicago Press.

Isaac, J. C. (1996). The Meanings of 1989. *Social Research, 63*(2), 291–344. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=buh&AN=9608302123&lang=hu&site=ehost-live

Kemény, I. (1983). *A második gazdaság Magyarországon.* Magyar Füzetek 13.

Kis, J. (2000). *Alkotmányos demokrácia – Három tanulmány.* Indok.

Kis, J. (2004). *A politika mint erkölcsi probléma.* Irodalom Kft.

Kornai, J. (1995). Négy jellegzetesség – A magyar fejlődés politikai gazdaságtani megközelítésben. I-II. rész. *Közgazdasági Szemle,* XLII., XLIII. évf. 12., 1. sz. 1029–1097, 1–29.

Kornai, J. (1982). A gazdasági reform helyzetéről. *Gazdaság, 3.*

Kornai, J. (2007). *Szocializmus, kapitalizmus, demokrácia és rendszerváltás.* Akadémiai Kiadó.

Kőszeg, F. (2008). Sakk! Matt? *Élet és Irodalom,* LII. évf. 33. sz.

Kuncze, G., Neményi, L., & Révész, S. (2012). „Az ellenzék bolyong a kulccsal, de nem találja az ajtót". *Beszélő*, XVII. évf. 1. sz. 4–13.

Ludassy, M. (2012). Elek emlékezik. *Holmi*, 1. sz. jan.

Magyar, B., & Pető, I. (2012). Profi amatőrök - amatőr profik. *Népszabadság*.

Montesquieu, C.-L. de S. (1997). *A rómaiak nagysága és hanyatlása*. Kossuth.

Müller, K. (2010). How Culture Shapes the Post-Communist Transformations. *Employment and Economy in Central and Eastern Europe*, *1*(1).

Offe, C. (1994). Designing Institutions for East European Transitions. *IHS Reihe Politikwissenschaft*, *14*.

Pitkin, H. F. (1988). Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, 16. sz. 523–552.

Raphael, D. D. (1988). The Intolerable. In Mendus Susan (Ed.). *Justifying Toleration*. Cambridge Univeristy Press.

Sólyom, L. (2013). A hatalommegosztás vége. *Népszabadság Online*, március 11.

Szacki, J. (1999). *Liberalizmus a kommunizmus után* (Szamay Ilona, Trans.). Balassi.

Sztompka, P. (1993). Civilizational incompetence: The trap of post-Communist societies. *Zeitschrift Für Soziologie*, II. évf. 22. sz. 85–95. https://doi.org/https://doi.org/10.1515/zfsoz-1993-0201

Sztompka Piotr. (1996). The lessons of 1989 for sociological theory. In Sztompka Piotr (Ed.), *Building Open Society and Perspectives of Sociology in East-Central Europe*. Proceedings of the ISA Conference for East Central Europe.

Tamás, G. M. (1995). Az SZDSZ becsülete. *Beszélő*, VII. évf. 12. sz.

Tamás, G. M. (2011). Csonkamagyar patológiák. *Mozgó Világ*, *December*.

Tocqueville, A. de. (2011). *Emlékképek 1848-ról*. Európa.

Tölgyessy, P. (1999). *Elégedetlenségek egyensúlya*. Helikon Kiadó.

Vági, G. (1990). A Szabad Demokraták Szövetségének önkormányzati programtézisei. *Beszélő*, *2*(10).

Weis, I. (1930). *A mai magyar társadalom*. Magyar Szemle Társaság.

Megjelent a Pesti Kalligram Kft., Budapest kiadásában 2024-ben.
Első kiadás. Oldalszám 296. Felelős kiadó: Mészáros Sándor
Szerkesztette: Mészáros Sándor
A borítóterv, grafikai elrendezés és nyomdai előkészítés: Hrapka Tibor
Nyomta a Kapitális Nyomdaipari Kft., Debrecen
Felelős vezető ifj. Kapusi József

Bretter Zoltán 1958. január 6-án született Kolozsvárott. Itt járt iskolába (ma: Báthory István Elméleti Líceum), és három évig a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen hallgatott filozófiát és történelmet. Szerkesztette az *Echinox* háromnyelvű avantgárd diáklap magyar oldalait, vezetett irodalmi kört, részt vett a '70-es évek végi Kolozsvár intellektuális életében, melyet olyan nevek fémjeleztek, mint Tamás Gáspár Miklós, Szőcs Géza, Egyed Péter, vagy a Bretter György (Bretter Zoltán édesapja) köré csoportosuló informális iskola, de bekapcsolódott a táncház mozgalomba is. 1982-ben jött Magyarországra, diplomát a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia (1984) és szociológia (1987) szakjain szerzett. Kapcsolatokat talált a formálódó demokratikus ellenzékkel (Bence Györgygyel), részt vett Szabó Miklós történész és Vajda Mihály filozófus „repülő egyetemi" előadásain. 2001-ben a Princeton Egyetemen végzett kutatásokat követően, doktori fokozatot szerzett politikai filozófia területen. Disszertációja – mely a magánélet jogi szabályozásáról, a „morális törvényhozásról" szól – a Kalligramnál jelent meg 2004-ben, *Politika a határon* címmel. 1987–2023-ig tanított a Pécsi Tudományegyetemen, ahonnan egyetemi tanárként vonult nyugdíjba. 1990–1998-ig a rendszerváltó Magyar Országgyűlés tagja. 2008–2012 között a Bukaresti Magyar Kulturális Intézet (ma: Liszt Ferenc Intézet) igazgatója. Előkészületben áll a román és magyar eszmetörténeti párhuzamokról szóló tanulmánykötete.

„Az eddig elmondottakat a kötet egyik fejezete szimbolikusan kifejezi: elméleti-gyakorlati *kerengő*, melyről egyidejűleg nem állítható sem az, hogy politikai kommentár, sem az, hogy filozófia. A politikai filozófia természete szerint filozófia – de politika nélkül nem létezhet. Elmélet és gyakorlat lehetetlen együttállása, azonban ezt az »együttállást« pontosan bemérni képtelenség.

Fellengzősen hangzana, ha azt állítanánk, hogy egyszerűen visszatérünk a politikai filozófia gyökereihez, hiszen aligha találunk olyan politikai filozófiát, melynek esetében eltekinthetnénk szerzőjének politikai szándékaitól, érdekeitől, kora eseményeitől, azoktól a megtapasztalt élményektől, melyek valamilyen formában motiválták a gondolkodást, ugyanakkor morális állásfoglalásra késztettek. Mégis, valami ilyesmire készülünk.

[...]

Az elmúlt húszegynéhány év termésének bő válogatását tartalmazza a kötet, azoknak az írásoknak az egybeszerkesztett változatát, melyek részint egységet alkotnak, részint pedig az alkalmazott filozófia körébe tartoznak, erős eszmetörténeti keretben.

[...]

Az itt közölt írásokat a tematikai koherencia és azok az összefüggések kapcsolják egybe, melyek a szövegeken végig vonulnak. Liberalizmus és illiberalizmus, egyénelvűség (individualizmus) és közösségelvűség (kommunitarizmus), Machiavelli, Carl Schmitt, Raymond Aron, általában véve pedig a politikai realizmus értelmezési kísérlete, az alkalmazott politikai filozófia meghatározásának keresése jellemzi az írásokat."

4500 Ft
9 789634 685241
facebook/KalligramKiado